الكتاب الثالث

فلسفة الابداع

مراد وهبه

دار العالم الثالث

فلسفة الإبداع

مراد وهبه

الطبعة الأولى
١٩٩٦

الناشر
دار العالم الثالث
٣٢ ش صبرى أبو علم باب اللوق
ت/ وفاكس ٣٩٢٢٨٨٠

فلسفة الابداع

قصتي مع الابداع

الابداع، عندى، له قصة بدايتها عام ١٩٧٧ حين قدمت بحثا إلى«الأسبوع الدولى الأول عن فلسفة الفن» الذى انعقد فى جزيرة كيفالونيا باليونان وبتنظيم من الجمعية الهلينية للدراسات الفلسفية. وكان عنوان بحثى «العقل الانسانى والابداع الفنى» انتهيت فيه إلى أن الذكاء لفظ غير علمى سواء عرّفناه بأنه القدرة على التكيف مع البيئة أو القدرة على تكوين علاقات جديدة. التعريف الأول يعنى أن السلوك الانسانى سلبى فى حين أنه ايجابى لأن الانسان مجاوز للبيئة. والتعريف الثانى يعنى أن الذكاء لا يتميز عن العقل لأن تكوين العلاقات الجديدة هو من شأن العقل. ومن هنا ليس ثمة مبرر لهذه الازدواجية ونكتفى بلفظ العقل. وحيث أن العقل قادر على تكوين علاقات جديدة فهو اذن مجاوز للوضع القائم، ومن ثم فهو مبدع.

وفى عام ١٩٧٨ ألقيت بحثا عنوانه «أسس فلسفية للتربية» فى «المؤتمر الفكرى الثانى للتربويين العرب» ببغداد ودار كله على التضاد بين ثقافة الذاكرة وثقافة الابداع. فالأنظمة التعليمية تفرز ما يمكن تسميته ب«ثقافة الذاكرة» بمعنى أن القدرة على الحفظ دليل على قوة الذاكرة، وقوة الذاكرة دليل على شدة الذكاء. ولا أدل على ذلك من أن مقاييس الذكاء التى اصطنعها أصحاب علم النفس التكوينى بين مختلف أنواع الحيوانات وبين الانسان تدور على اختبار الانسان من حيث قدرته على استخدام الماضى، وعلى تصور الماضى قبل استخدامه. أما ثقافة الابداع فعلى الضد من ذلك ،

إذ تنشغل بالمستقبل

وهكذا يبين أن ثمة تناقضا بين قوة الذاكرة والقوة الفكرية المبدعة. ورفع هذا التناقض ليس ممكنا إلابتعديل أساليب التعليم . فالأساليب الراهنة لا تتجه إلى القوة المفكرة المبدعة وإنما إلى القوة الحافظة الذاكرة لأنها تستند، فى جملتها، إلى مبدأ اليقين.وهو مبدأ يفيد أن لكل سؤال جوابا، صادقا أو كاذبا. ولهذا فان الملاحظ أن وظيفة التربية الآن هى الاطمئنان إلى معرفة كل طالب للأجوبة. ومن ثم فليس من حق الطالب أن يتشكك فى مبدأ اليقين. بل إن الملاحظ كذلك أن هذا المبدأ لا يسيطر على مناهج الدراسة فحسب، وإنما يتحكم أيضا فى سلوك الطلاب.

وفى عام ١٩٨٤ ألقيت بحثا بعنوان «الابداع: ايديولوجى أم ثقافى» فى المؤتمر العشرين لتجمع الجمعيات الفلسفية المتحدثة باللغة الفرنسية بكوبيك ذات النهيرات الثلاثة بكندا. الفكرة المحورية فيه تدور على العلاقة العضوية بين الابداع والمستقبل. فالابداع تجسيد للمستقبل وليس إمتداداً للماضى عبر الحاضر. ولهذا فالماضى أو الحاضر هو الوضع القائم status quo الذى نتجاوزه إلى وضع قادم pro quo . والمجاوزة فعل مبدع، والموضوع المبدع هو ظهور جديد، ولكن يسبقه قصد. الابداع اذن معطى كمشروع فى المستقبل. وهذا المشروع، أو إن شئت الدقة، هذه الايديولوچيا عندما تتجسد فى الواقع تتحول إلى ثقافة. ولكن عندما تتحول الثقافة إلى «دوجما» dogma تمتنع الرؤية المستقبلية، وبالتالى يمتنع الابداع .

وفى عام ١٩٨٦ كنت المتكلم الرئيسى فى المؤتمر القومى السادس عشر

لمركز تطوير تدريس اللغة الانجليزية بالقاهرة.وكان عنوان بحثى«منطق الابداع» وكان أول دراسة لى عن الابداع من حيث أنه يستند إلى قوانين. وفى نفس العام تقدمت بمشروع بحث عن «الابداع والتعليم العام» وافق عليه مجلس الدراسات العليا بجامعة عين شمس فى ١٩٨٦/٦/١٥ على أن أكون الباحث الرئيسى. وكان البحث يهدف إلى تقييم ثلاثة مجالات فى التعليم: الكتاب المدرسى وأسلوب التقويم والامتحانات. والذى دفعنى إلى اجراء هذا البحث هو ما لاحظته من أن نظامنا التعليمى فى مصر يفرز مايمكن تسميته ثقافة الذاكرة بمعنى تنمية القدرة على الحفظ لدى الطلاب، أى تقوية الذاكرة. وتقوية الذاكرة مانعة من تقوية ما يمكن تسميته ثقافة الابداع.فثقافة الابداع تستند إلى تدريب الطلاب على كيفية اكتشاف علاقات جديدة بين الظواهر الطبيعية والانسانية بينما ثقافة الذاكرة تستند إلى تدريب الطلاب على ترديد العلاقات التى تم كشفها بين الظواهر الطبيعية والانسانية. والمطلوب اذن تأسيس نظام تعليمى جديد يقوم على الاهتمام بثقافة الابداع أكثر من اهتمامه بثقافة الذاكرة.الأمر الذى يستلزم احداث تغيير جذرى فى تأليف الكتاب المدرسى وفى أسلوب التدريس وفى نظام التقويم والامتحان.

وثمة فرضان أردنا التحقيق من صدقهما وهما على النحو الآتى:

١ - أن الكتب المدرسية محررة لتدعيم ثقافة الذاكرة

٢- أن نظام الامتحان والتقويم هو من أجل اختبار قدرة الطالب على تقبل المعلومات المقدمة إليه دون أن يتجاوز هذا التقبل إلى تقييمها ونقدها.

ولاحظنا من قراءة بعض الكتب المدرسية أنها تتسم بطابع اليقين فيما

تطرحه من أفكار، وأن الامتحانات تدور على أن لكل سؤال اجابة واحدة مثل: أذكر ماتعرفه عن،أو أذكر منطوق نظرية كذا، أو أكتب مذكرة مختصرة عن كذا.

وفى ١٩٨٨/٢/١٠ عينتُ رئيسا للجنة الفلسفة والمنطق بقرار من وزير التعليم الأستاذ الدكتور فتحى سرور. وكانت هذه اللجنة هى احدى اللجان الفرعية المتخصصة والمنبثقة عن المجلس الأعلى للامتحانات والتقويم.فى أول جلسة لمجلس اللجان الفرعية برئاسة وزير التعليم فى ١٩٨٨/٢/١٨ عرضت فكرة عامة عن «مشروع الابداع والتعليم العام». ثم ناقشت المشروع بعد ذلك، تفصيلا، مع أعضاء لجنة الفلسفة والمنطق فى ١٩٨٨/٦/٢. واتفقنا على أن يكون الابداع هو المحور الأساسى الذى تدور عليه العملية التعليمية، الأمر الذى يستلزم عرضا تاريخيا للمادة العلمية المقررة لبيان كيفية ابداع العلماء والفلاسفة والأدباء. ومن شأن هذا العرض أن يتعرف الطالب على كيفية نقد هؤلاء المبدعين للأفكار السائدة وللثقافة السائدة، ومدى ما أحدثوه من تغييرفى الواقع الطبيعى والانسانى. وفى ١٩٨٨/١١/٧ اقترحت على وزير التعليم عقد ندوة عن هذا المشروع فوافق فى١٩٨٨/١١/١٣. وفى الجلسة الافتتاحية لهذه الندوة التى انعقدت فى ١٩٨٩/١٢/٩ وجهت إلى وزير التعليم «تحية تقدير ليس أعمق منها على جسارته فى اقتحام مجال متخلف هو مجال التعليم بفكر غير تقليدى يؤثر فيه الابداع على الاتباع لأنه يؤثر التقدم على التخلف. وأمتنا فى حاجة إلى هذا اللون من الفكر».

وجاء فى كلمة مدير المركز القومى للبحوث التربوية والتنمية الأستاذ

الدكتور محمد عزت عبد الموجود «أنه إن أمكن للمدرسة أن تساعد فى تكوين الشخصية المبدعة فاننا بذلك نكون قد وضعنا التعليم فى مساره الصحيح وجعلناه تعليما تقدميا لا يقتصر على اعداد الموظفين ولكن يوفر الأفراد الذين يفكرون وهم يغيرون». وجاء فى كلمة وزير التعليم أنه لابد من تطوير جذرى للمناهج فى التعليم ماقبل الجامعى والتعليم الجامعى. واذا كانت حركة التطوير قد بدأت فانها لابد أن تسير سيرا يعتمد على محاور الابداع... ولهذا فاننا نتطلع إلى رؤية أهداف المناهج وقد احتل الابداع فيها مكاناً كبيراً[1].

وقد بعث الروائى العالمى والحائز على جائزة نوبل الأستاذ نجيب محفوظ رسالة إلى الندوة جاءت على النحو التالى:

السيد الأستاذ الكبير الدكتور مراد وهبه

بكل اعتزاز وتقدير تلقيت دعوتكم

وبكل أسف اعتذر عن عدم الاشتراك لأسباب صحية لاحيلة لى فيها

ولكنى بالثقة الكاملة انتظر نتائج مناقشتكم عن الابداع والتعليم العام التى لا أشك فى أنها ستجىء على مستوى المشاركين فى الندوة من قادة الفكر فى مصرنا العزيزة

أمد الله شباب مصر الدائم

بشباب فكركم المتجدد

المخلص

نجيب محفوظ

٦-٤-١٩٨٩

وقبيل انعقاد الندوة عينت رئيسا للجنة فحص الكتب الخارجية التى تطبعها دور النشر فى شارع الفجالة فى مجال الفلسفة.وهى عبارة عن ملخصات لكتب الوزارة. وكنت ضد اصدار هذه الملخصات لسببين: السبب الأول أنها مؤلفة فى اطار ثقافة الذاكرة بشكل مكثف. والسبب الثانى أن صدور مثل هذه الملخصات، التى يعتمد عليها الطالب اعتمادا كليا، يمتنع معها الاهتمام بتطوير الكتاب المدرسى. وبسبب موقفى هذا استبعدت من رئاسة اللجنة بقرار سرى من وكيل الوزارة المختص بتاريخ ١٩٨٨/١٢/٢٦، ولكنى علمت به فأرسلت خطابا إلى وزير التعليم أنبئه فيه بما حدث فتراجع الوكيل، ولكنه استبعدنى مرة ثانية بتاريخ ١٩٨٩/٣/١٢. وحدثت بعد ذلك ضغوط فآثرت الهدوء وابتعدت.

وقبيل انعقاد الندوة أيضا أسست «سمينار الابداع» بكلية التربية، وهو يضم نخبة من أساتذة الكلية المهتمين بكيفية بث روح الابداع فى مجال التعليم العام والتعليم الجامعى. وينعقد مرة كل شهر .

وإثر انتهاء الندوة بدأنا تنظيم دورات تدريبية بالتعاون مع الادارة العامة للتدريب بوزارة التعليم ومع بعض المدارس الخاصة التى أبدت رغبة عارمة فى بث روح الابداع فى طلابها، وهى مدارس الجزويت والفرير بالفجالة والألسن بالحرانية واللغات التجريبية بمصر الجديدة. كما عقدنا خمس ندوات عن «الابداع فى الفصل المدرسى» فى مارس١٩٩١، وفى اكتوبر ١٩٩١ عن «الابداع فى المدرسة»، وفى يناير ١٩٩٣ عن «قيادات مبدعة»، وفى يناير ١٩٩٤ عن «الابداع والطفل». وفى مايو ١٩٩٥ عن «الابداع وتطوير كليات

التربية» .وانعقدت هذه الندوات بتدعيم مادى ومعنوى من معهد جوته بالقاهرة

وفى ١٤أغسطس ١٩٨٩ تقابلت مع هانس ايزنك بمعهد الأمراض العقلية الكائن فى احدى ضواحى لندن بترتيب من المجلس البريطانى لاجراء حوار حول مشروعى عن «الابداع والتعليم العام». وفى بداية الحوار أعلن ايزنك رفضه للمشروع لأسباب ثلاثة:

السبب الأول أن تكوين مواطنين مبدعين من شأنه احالة المجتمع إلى فوضى.

السبب الثانى أن الابداع على علاقة حميمة بالجنون.

السبب الثالث - وكان بمناسبة احتسائنا القهوة - أننا فى حاجة إلى الأغبياء لاعداد القهوة.

وأنا بدورى أعلنت رفضى للأسباب الثلاثة وعلى الأخص لهذه القسمة الثنائية للبشر بين أذكياء وأغبياء لأسباب سيرد ذكرها فى الفصل الخاص بالذكاء فى هذا الكتاب.

وفى نهاية الحوار وعدنى ايزنك بارسال بحث له فى مسألة الابداع نشره فى مايو ١٩٨٣ فى مجلة Roeper Review وعنوانه «جذور الابداع: قدرة معرفية أم سمة شخصية؟». وقد أرسله بالفعل. وسأناقش ما ورد فى هذا البحث من آراء فى متن هذا الكتاب.

وفى عام ١٩٩٠ عينت الأستاذة الدكتورة منى أبو سنة مديرا لمركز تطوير تدريس اللغة الانجليزية بجامعة عين شمس فتبنت «مشروع الابداع

والتعليم العام» لتطوير المركز. واصطبغت ندوات هذا المركز وقضايا مؤتمره القومى السنوى واصداراته العلمية بمفهوم الابداع[٢]. ولم يكن هذا التطوير بالأمر الميسور، فقد واجه قاومة حادة.

وفى نهاية عام ١٩٩١ آثرت تحويل سمينارالابداع إلى«مركز» وأسميته «مركز الابداع لتطوير التعليم». وفى مجلس كلية التربية بتاريخ ١٩٩٢/١/٦ طلبت من المجلس الموافقة على تأسيس هذا المركز فاعترض بعض الزملاء الأساتذة على هذا المطلب. ولكن بفضل الحوار الأكاديمى الذى استغرق أكثر من عام وافق مجلس الكلية فى ١٣/ ١٩٩٣/٤ على انشاء المركز. وفى ١٩٩٤/٤/٢٢ وافق مجلس جامعة عين شمس على تأسيس المركز وعلى لائحته الداخلية التى تنص فيما تنص على أن المركز «وحدة ذات طابع خاص بكلية التربية للقيام بالبحوث والاستشارات، فى المجالات المحددة للمركز، للهيئات والافراد فى الداخل والخارج، وتوثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات العلمية والوزارات واجراء وتشجيع ونشر البحوث المتعلقة بالابداع وتطوير التعليم». ولم يصدر حتى الآن القرار التنفيذى.إلاأن« سمينار الابداع» لم يتوقف. فقد عقدنا فى مايو ١٩٩٥ ندوة عنوانها «الابداع وتطوير كليات التربية» بالتعاون مع معهد جوته وبمشاركة نخبة من أساتذة كلية التربية وأستاذين من ألمانيا. والذى دفعنا إلى عقد هذه الندوة هو قناعتنا بأن كليات التربية، من حيث هى كليات لاعداد المعلم فى مراحل التعليم العام، فى حاجة إلى تطوير من الداخل، أى فى حاجة إلى نقد ذاتى يمارسه الأساتذة فى ضوء مفهوم الابداع بحيث يمكن اعداد معلم مبدع

يبث روح الابداع فى طلابه. وليس ذلك فى الامكان إلا اذا كان التعليم بلا دوجماطيقية».

هذه قصتى مع الابداع حتى الآن.

والسؤال اذن:

ما هى نظريتى عن الابداع؟

جواب هذا السؤال هو مضمون هذا الكتاب. وقد استغرق البحث عن هذا الجواب تسعة عشر عاما ابتداء من أول بحث لى عن الابداع فى عام ١٩٧٧

ما الحضارة؟

الجواب عن هذا السؤال يبدو عسيرا وشاقا. واذا عولنا على الفلاسفة فى معرفة جوابهم عن هذا السؤال فان الأمر يبدو كذلك عسيرا وشاقا. فثمة مائة وواحد وستون تعريفا للفظ «الحضارة». وقد يكون من العبث عرض هذه التعريفات المتعددة. ولكن قد يكون من المفيد أن نجتزيء بعرض أبرزها. وثمة مؤلفات ثلاثة يمكن أن تكون هاديا لنا فى معرفة ماهية الحضارة وهى: كتاب الحضارة لاشبنجلر(١٨٨٠ - ١٩٣٦)، وكتاب«الحضارة وبؤسها» لفرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩)، وكتاب «دراسة فى التاريخ» لتوينبى (١٨٩٩ - ١٩٧٥)

يشبّه اشبنجلر الحضارة بالكائن العضوى الحى لأنها تمر بنفس الأدوار التى يمر بها الكائن الحى . فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها. فى طفولتها تسود النظم الدينية، ويزدهر الفن البدائى التلقائى. وفى شبابها تسيطر الارستقراطية النبيلة، ويظهر كبار الفنانين. وفى نضجها يسود التحليل الهادىء الرزين، ويزداد الانتاج الفلسفى والرياضى، ويشتد الجدل حول مشاكل الفن، وتسود الديموقراطية. وفى شيخوختها لايبقى سوى امكانات التوسع التى تتمثل فى الحروب، وتسود الدكتاتورية، وتتغلب القوة على المال، وتنتشر الامبراطوريات التى يلازمها الحكم المطلق، فينشأ رد فعل ضد هذا الحكم المطلق من الشعوب المقهورة فتنحل هذه الامبراطوريات. وتنتهى الحضارة.

ولكل حضارة رمز أولى مميز تنفرد به وتنطبع به كل مظاهر الحضارة، ويفصح عن ذاته فى صورة الدولة وأساطيرها ومعتقداتها وعلمها وفلسفتها وفنونها. فالحضارة القديمة رمزها الأولى هو الجسم المادى المنعزل. والحضارة العربية رمزها الأولى هو الكهف. والحضارة الغربية رمزها الأولى المكان اللانهائى الخالص.

والسؤال الآن:

كيف يطبع الرمز الأولى بطابعه مظاهر الحضارة الخاصة به؟

فى الحضارة القديمة الكون مغلق بقبة السماء المادية. والدولة جسم مركب من مجموع أجسام المواطنين. والقانون لا يعرف غير الأشخاص الماديين والأشياء المادية. والمعابد تخلو من النوافذ. والبناء محدد تمام التحديد وكأنه منطو على ذاته.

وفى الحضارة العربية كان من شأن تصويرها للمكان على أنه كهف أن يجعل تصورها لله كأنه اله واحد. ولما كان تصوير الله يوهم بالشرك فقد قامت حركة قوية لتحريم الصور المقدسة بلغت أوجها فى بيزنطة بوجه عام، وفى الاسلام بوجه خاص. وهذا الاله الواحد ليس له مكان محدد. ولهذا كان أتباع هذا الدين غير محدودين بمكان معلوم، بل تربطهم رابطة واحدة هى رابطة الدين الذى يتبعونه مهما تختلف أماكنهم وتتباعد مواطنهم.

ثم إن هذا الاله يصوَّر على أنه قوة سحرية غامضة مقامها فى عليين، تغضب أو ترضى كما تشاء، وتمنح لطفها لمن تريد. فثمة اذن هوة هائلة تفصل بين الله والانسان الفرد. ومن هنا جاءت الحاجة إلى وسيط يتوسط بين الاثنين.

وهذا الوسيط هو ماعبرت عنه الروح العربية بلفظ «لوغوس»، ومعناه أن روح الله الممثلة للنور والخير قد انفصلت عن هذا الاله الذى لا يمكن الوصول إليه، وأصبحت على اتصال بالانسان كى تمنحه الخلاص.

وكان من شأن هذه الروح الدينية أن اختارت الحضارة العربية اللون الذهبى فى التصوير، إذ هو لون لا يشاهد مطلقا فى الطبيعة، أى هو لون خارق للطبيعة. ومن هنا كان هذا اللون ممثلا للرمز الأولى لهذه الحضارة ونعنى به شعور الرجل العربى بأن كل حادث تعبير عن قوى خفية يخترق جوهرها الروحى الكهف الكونى. ولأنه لون خارق للطبيعة فانه هو وحده الذى يحسن التعبير عن القوى الخفية الخارقة للطبيعة.

أما الحضارة الغربية فلأن رمزها الأولى هو المكان اللانهائى فانها لا تشعر بأنها فى مكانها الطبيعى إلا فى الوحدة اللامحدودة. ولهذا كان مكان الآلهة مكانا غامضا يحلق فى الآفاق البعيدة المغمورة بالضباب. ولهذا أيضا كان أبطالها، مثل هاملت وفاوست، يعيشون فى عزلة، ويجولون فى آفاق بعيدة مدفوعين بحنين ملح إلى اللانهائى. ففاوست فى رواية جوته يصيح قائلا: إن حنيناً سامياً لايبلغ مداه التعبير قد دفعنى إلى التجوال خلال الغابات والبرارى، فشعرت تحت فيض من الدموع الحارة بأن عالما جديدا قد انبثق فى روحى »

أما فى مجال التصوير فقد اختارت هذه الحضارة اللونين الأزرق والأخضر ومزجتهما معاً باللون الرمادى والأسمر للتعبير عن المكان اللانهائى.

وفى مجال العلم كان مفهوم«القوة» معبراً عن المكان اللانهائى.

فالقوة، فى الفزياء الغربية، كمية أسطورية لم تصدرعن التجربة العلمية ومع ذلك هى أساس كل التصورات العلمية. فالجسم لايُعرف إلا بأنه مجموعة قوى، والذرة نقطة من قوة اشعاع، والموجة توجد دائما مع الجسيم.

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن دورة التطور لكل حضارة دورة مغلقة. هى دائرة منغلقة على ذاتها، ومن ثم فلا ارتباط بينها وبين أية دائرة أخرى سواء كانت بجوارها أو قبلها أو بعدها. ولهذا فان لكل حضارة كياناً مستقلاً على حد تعبير اشبنجلر. وما يشاهد من تشابه بين حضارة وأخرى هو تشابه فى الظاهر دون الجوهر. فاذا اشتركت العناصر الخارجية المؤثرة فى حضارتين تقبلت كل منهما هذه العناصر على نحو مباين كل المباينة للنحو الذى عليه تتقبل الحضارة الأخرى هذه العناصر، لأن كلا منهما لا تستطيع أن تتمثل هذه العناصر إلا اذا أحالتها إلى طبيعتها. ومعنى ذلك أن مايرى من تشابه فى بعض الصور إن هو إلا تشابه فى المظهر الخارجى فحسب. وتباين الحضارات مردود إلى تباين الرمز الأولى لكل حضارة.

هذا هو مفهوم الحضارة عند اشبنجلر فماذا عن مفهومها عند فرويد؟

يرى فرويد أن الحضارة الانسانية واحدة. والوحدة، هنا، مردودة إلى وحدة الجنس البشرى. ويكشف فرويد عن هذه الوحدة ومسارها بفضل نظريته فى التحليل النفسى فيقرر أن نشأة الحضارة مردودة إلى الاحساس بالذنب. وهذا الاحساس بدوره مردود إلى عقدة أوديب. وقد تكوّن هذا الاحساس حين تكتل الأبناء لقتل الأب فأرضوا غريزة العدوان. ولكن نشأ عن ذلك أيضا احساس بالندم بسبب حب الأبناء للآباء. ومن هنا نشأ الأنا الأعلى بما ينطوى

عليه من أوامر أخلاقية تهدف إلى منع تكرار هذا الفعل، فعل القتل.بيد أن غريزة العدوان لا تكف عن الظهور جيلاً بعد جيل، وفى نفس الوقت، لاتتوقف عن كبتها من جديد. ومعنى ذلك أن رغبات المرء الصادرة من أعماق نفسه موجهة ضد المجتمع، وضد الحضارة. ولهذا يقول فرويد إن كل فرد هو عدو الحضارة. وليس الغرض من مؤسسات الحضارة وقوانينها سوى حمايتها من الفرد. ويبدو أن الحضارة لا يمكن أن تتأسس إلا على الردع وحرمان الغرائز مما يرضيها. والمجتمع المتحضر لم يتحقق إلا بأقلية تجيد استخدام أساليب القمع لمقاومة الأغلبية وفرض نظامها عليها. ثم إن فرويد يرى أن الجماهير تتصف بالكسل والبلاهة، وأن القوة وليست المحبة هى المجدية. بيد أن هذه الأقلية بدورها تنوء تحت حمل ثقيل ناجم عن كبت غريزتها، وهى بالتالى ليس فى امكانها الشعور بالسعادة بسبب ما تعانيه من الشعور بالاثم والخطيئة. ومع شيوع الحضارة يعم الشعور بالاثم والخطيئة. وعندئذ يأتى اليوم الذى تنفجر فيه غريزة الموت فيهلك المجتمع.

والضمير الخلقى الذى قد يكون رادعاً للشهوة الجنسية أو للميل إلى العدوان هو بدوره وليد الخوف ويعتريه دائما شعور بالاثم.وحيث أن الانسان خال من أى دافع اجتماعى فطرى فالمتحكم هو الدافع الفطرى إلى العدوان، بل هو غريزة الموت.

ومع ذلك فان فرويد يطرح امكان التغلب على هذه الحتمية السيكلوچية التى تفضى إلى تدمير الحضارة وذلك بتربية لادينية، أى تربية تقوم على الاعلاء من شأن العقل والعلم كبديل عن التربية الدينية. إلا أن

فرويد سرعان ما تعود إليه نظرته المتشائمة التى يرى بها فناء الحضارة وذلك بسبب عجز العلم عن منح الانسان سكينة النفس التى تتذرع بها التربية الدينية.

يبقى بعد ذلك مفهوم توينبى عن الحضارة. فى رأيه أن تاريخ البشرية لا يسير فى خط مستقيم وإنما يتكون من جملة حضارات. وكل حضارة تولد وتنمو وتنحل و تتلاشى. وكل حضارة مماثلة للأخرى فى اقتفاء نفس المسار. وكلها ،من أجل ذلك ، متكافئة. ولهذا فهى ليست منغلقة على ذاتها مثل حضارات اشبنجلر بل بينها تأثير متبادل.

والحضارة، فى رأيه ، تولد عندما يواجه البشر تحديا ويستجيبون لهذا التحدى. وتنمو حين تواجه التحديات الجديدة باستجابات جديدة. ولهذا فان توينبى يسمى مرحلة النمو بالعصر الذهبى فى تاريخ الحضارة. ثم هى تتصدع عندما ترتكب خطأ فادحا.والأقلية الخلاقة هى السبب فى نمو الحضارة كما أنها السبب فى تصدعها. أما الجماهير فليس لديها سوى تقليد هذه الأقلية. والخطأ الفادح الذى ترتكبه الأقلية والذى يتسبب عنه تصدع الحضارة يدور على عجز هذه الأقلية عن الاستجابة السوية للتحدي فتفقد سحرها أمام الجماهير وتجبرها على الخضوع لها بالقوة.وعندئذ تتنكر لها الجماهير وتثور عليها فتفقد الحضارة وحدتها وتنحل. وفى مرحلة الانحلال تلجأ الجماهير إما إلى احياء التراث وإما إلى مملكة الله، أى إلى تأسيس دين جديد.

هذا موجز لنظريات ثلاث عن ماهية الحضارة. وأفضلها، فى رأيى، هى نظرية توينبى. فقد نشأت الحضارة مع الزراعة وليس مع الصيد.

فى العصر الحجرى القديم، كان يتميز عن أسلافه من الحيوانات بأنه كان انسانا واقفاً homo erectus أما أسلافه فكانوا يعيشون على الأشجار. وهذا التميز هو الذى دفعه إلى صيد الحيوانات فصنع أدوات الصيد، ووسُم بأنه «آكل لحم». وبفضل هذه الأدوات لم يكن فى حاجة إلى معونة الآخرين، ولهذا لم تنشأ تجمعات بشرية[٣]. ومعنى ذلك أن هذا الانسان كان متطفلاً على الطبيعة. ومن ثم تصور أن فى امكانه توسيع هذا التطفل بتحسين أدوات الصيد. ومع ذلك فقد أحس بأن ثمة فجوة بينه وبين الطبيعة، إذ كان مهدداً بالقتل من قبل الحيوانات المفترسة. وحيث أن أدوات الصيد لم تكن من القوة بحيث يطمئن إليها فى اصطياد مايريد فقد استعان بالسحر من أجل الاحساس بسكينة النفس. فكان يرسم الحيوان المفترس، على حائط الكهف، من غير رأس، ويتصور أنه قد أجهز عليه. فامتلأت الكهوف بهذه الرسومات، بل امتلأت بحيوانات مصنوعة من الطين ومتروكة على الأرض مخترقة بالحراب، وبجوارها تماثيل للآلهة مصنوعة من الحجرأو من العاج[٤]. وكان ذلك كله يرمز إلى اعتقاد الانسان البدائى أنه قد اقتنص الحيوانات التى عجزت أدواته عن صيدها فاكتسبت الخطوط قوة سحرية، واكتسبت تماثيل الآلهة قوة تفوق قوة الطبيعة

واستمر الحال على هذا الوضع لمدة أربعة ملايين سنة وبعدها حدثت كارثة أطلق عليها «أزمة طعام». وقد حدثت هذه الأزمة لأن الحيوانات ندرت. وندرتها مردودة إلى سببين. السبب الأول هو اصطيادها لذبحها وأكلها دون استئناسها. والسبب الثانى هو تغير المناخ وعلى الأخص فى المنطقة الواقعة بين جنوب أوربا وشمال افريقيا إلى الحد الذى فيه عجزت الحيوانات عن

التكيف فهاجرت وهاجر معها الانسان حتى استقرت عند وديان الأنهار فى مصر وبلاد ما بين النهرين والهند والصين. وحول هذه الوديان فطن الانسان البدائى إلى أن «أزمة الطعام» مردودة إلى طبيعة العلاقة بينه وبين البيئة الطبيعية، إذ كانت علاقة أفقية بمعنى تكيف الانسان مع هذه البيئة فأصبحت رأسية بمعنى تكييف الانسان لهذه البيئة من أجل اشباع حاجاته المتزايدة. ومن هنا ابتدع الانسان التكنيك الزراعى واستئناس الحيوانات فى العصر الحجرى الحديث. وقد حدث هذا الابداع فى أريحا فى عام ٨٠٠٠ ق.م ثم فى بلاد ما بين النهرين حيث بدأ الرى باستخدام مياه النهر فى عام ٥٠٠٠ ق.م. ونشأت المدينة وفيها معبد للاله الذى كان يعتبر حاكمها، وبجواره الكهنة الذين تفرغوا لفهم ارادته وادارة المدينة. ثم ابتُدعت اللغة المكتوبة حوالى عام ٢٨٠٠ ق.م وهى ترمز إلى رغبة الانسان فى مجاوزة الماضى، إذ هى تدفع بالألفاظ والمعانى إلى ما بعد الماضى، أى إلى المستقبل فنشأ مفهوم جديد للعمل. ذلك أن العمل، فى مرحلة الصيد، لم يكن متميزا عن غيره من مناشط الحياة الانسانية. فبمجرد أن يصطاد الانسان حيوانا يأكله. أما فى المرحلة الزراعية فثمة فترة زمنية طويلة بين مايقوم به الانسان من عمل وبين ما يفيده من هذا العمل، أى حدث فاصل زمنى بين العمل ونتيجة العمل. ومع ذلك فثمة مفارقة لابد من الاشارة إليها وهى أن الانسان بانتقاله من الصيد إلى الزراعة فقد المتعة التى كان يستشعرها فى الصيد، إذ بدأ يأكل خبزه بعرق جبينه. وهذا هو المعنى الحقيقى للفردوس المفقود.

وبفضل تكنيك الزراعة نشأت علوم عدة. فمن الأشكال المنتجة فى

عملية الغزل نشأت الهندسة. ومن عدد الخيوط التى تنطوى عليها هذه العملية نشأ علم الحساب. ومن الحركة الدائرية التى تنطوى عليها عملية النسج تأسس علم الميكانيكا، واخترعت وسائل المواصلات.

والجدير بالتنويه، هنا، أن البشرية استغرقت مايقرب من أربعة ملايين سنة لكى تنتقل من عصر الصيد إلى عصر الزراعة. أما الانتقال من عصر الزراعة إلى عصر الصناعة إلى عصر مابعد الصناعة فقد استغرق ١٤,٠٠٠ سنة. ومعنى ذلك أن الابداع يختزل المسافة الزمنية.

وكان الانسان، فى بداية عصر الزراعة، على وعى بأنه على الطريق إلى المنهج العلمى وقوانين المنطق. ومعنى ذلك أن الابداع لم يكن محكوماً تماماً بهذا المنهج وهذه القوانين. ففكرة الروح وبقاؤها اختراع من الانسان البدائى من أجل تفسير ظاهرة الأحلام، إذ لم يكن يشك فى أحلامه. لم يكن يشك أبدا أنه كان يصطاد أو يحارب أو ينتقم بالفعل أثناء النوم. وعندما كان يستيقظ ويجد نفسه فى نفس المكان الذى كان نائما فيه كان يعتقد أن سبب ذلك مردود إلى وجود روح أخرى مشابهة لروحه، خفيفة كالهواء، تركت جسمه لكى تصطاد أوتحارب أو تنتقم. واذا رأى فى النوم أسلافه استنتج أنهم قد زاروه. وكان يعتقد أنه بالألفاظ والطقوس السحرية يأمر المطر ليسقط، والريح لتهب. واذا فشل فانه يلجأ إلى السلف لتنفيذ أوامره.

ومن هنا بدأت التفرقة بين انسان بدائى وانسان متمدين. وغالى فى هذه التفرقة ليفى بريل فى كتابه «العقلية البدائية» حيث ارتأى أن قوانين التفكير التى تحكم البدائيين لا تخضع للمنهج الاستقرائى أو المنهج

الاستنباطى أو مبدأ عدم التناقض. وفى تقديرى أن مّن شأن هذه القسمة الثنائية بين ثقافة لا منطقية وثقافة منطقية أن تفضى إلى تضاؤل مفهوم وحدة الحضارة الانسانية الأمر الذى يفضى بدوره إلى انغلاق كل ثقافة على ذاتها، ومن ثم إلى معاداتها للثقافات الأخرى. واذا اتسمت ثقافة ما بالسمة الدينية كسمة جوهرية كانت لدينا قسمة ثنائية أخرى بين ثقافة مؤمنة وثقافة ملحدة. وقد عبر فرانز بواس فى تقديمه لكتاب روث بينيدكت «أنماط الثقافة» عن نتيجة هذه القسمة الثنائية حيث يقول «فى الوقت الذى كنا فيه على أمل فى تكوين صورة موحدة لتاريخ الثقافة والحضارة استناداً إلى المنهج التطورى اذا بالمغالين فى المحافظة من بين الذين ينشغلون بتحليل الثقافات المحلية المستقلة ينظرون إلى كل ثقافة على أنها وحدة متفردة، وعلى أنها مسألة فردية تاريخية»(٥).

والسؤال اذن

اذا تفردت الثقافات كيف يمكن لها أن تتأثر بالتنوير الذى يتخذ من العقل رابطاً للبشر أجمعين بغض النظر عن ثقافتهم؟

بل يمكن صياغة هذا السؤال على نحو آخر:

هل فى امكان كل انسان الاعتقاد بأن لاسلطان على العقل إلاالعقل نفسه؟

اذا كان الجواب بالأيجاب، أى اذا كان التنوير ممكنا لكل انسان فهو اذن ظاهرة حضارية. أما اذا كان الجواب بالسلب فمعنى ذلك أن التنوير ليس ظاهرة حضارية. وأعتقد أن الجواب بالايجاب لأن الحضارة ليست مرتبطة

بجنس معين. فقد استعار الأوربيون الأعداد من العرب، وطريقة الحساب من الأسيويين. ثم إن الحضارة قد انتشرت بمعزل عن التباينات العرقية. وكل جماعة تمثلت الحضارة وأضافت إليها. بل ليس ثمة جماعة لم تطور الحضارة[٦]. ويشهد على وحدة الحضارة أيضا أنها فى انتقالها من الأسطورة إلى اللوغوس.أو العقل واجهت عقبات. وهذه العقبات لم تكن مقصورة على شعب دون آخر أو جنس دون آخر. ودليلنا على ذلك اعدام سقراط وحرق مؤلفات ابن رشد والمحاكمة الدينية لجليليو وحرق جيوردانو برونو ومطاردة فلاسفة التنوير والمحاكمة الدينية لعلى عبد الرازق وطه حسين.

تفصيل ذلك :

فى محاورة أوطيفرون يأبى سقراط أن يصدق مايروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم.لأن من شأن هذا التصديق عدم معرفة أى الأعمال يروق عند الآلهة وأيها لايروق. وعندما يوجه أوطيفرون سؤالا إلى سقراط عن الكيفية التى يُفسد بها الشباب يجيب قائلا «إن المدعى العام يقول إننى شاعر أو صانع آلهة، وإننى مبدع لآلهة جديدة ، ومنكر للآلهة القديمة».ويرد أوطيفرون قائلا«إن المدعى العام يعلم أن هذه التهمة تلقى استحسانا وقبولا من العالم برمته.ومعنى ذلك أن الاتهام ينبغى أن يكون مقبولا من العالم، أى من الجماهير. ولا أدل على صحة مانذهب إليه من هذين النصين التاليين:

النص الأول:

فى امكان الانسان أن يكون حكيماً، ولكن ليس من عادة الاثينيين أن يلتفتوا إلى هذا الانسان إلا اذا بدأ فى بث حكمته إلى الآخرين».

والنص الثاني:

«إن هذه الاتهامات الجاهزة توجه عادة إلى الفلاسفة حين يتناولون فى تعاليمهم ما يدور فى السماء وفى الأرض من غير اشارة إلى الآلهة».

وفى عام ٣٩٩ق.م اتهم سقراط أمام القضاء بأنه ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويفسد الشباب. وفى مواجهة هذه الاتهامات قال سقراط «إنى أومن على خلاف مايؤمن به هؤلاء الذين يوجهون إلىّ الاتهام. آلهتكم فى صراع متواصل أما آلهتى فعلى الضد من ذلك [٧]». ومع ذلك صدر الحكم باعدام سقراط.

أما ابن رشد فقد أحرقت مؤلفاته ونفى إلى قريته اليسانة. وكان اضطهاد الفلسفة مستحباً لدى الجماهير. بيد أن الجماهير فى حاجة إلى مَنْ يحرضها لأنها عاجزة عن قراءة الفلسفة وفهمها. ومن البين عند قراءة مؤلفات ابن رشد أن علماء الكلام هم المحرضون. فقد نقدهم لأنهم أهل جدل لا أهل برهان. يقول «فانه لما كان هذا العلم (أى علم الكلام) يقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح عرض لهم أن ينصروها بأى من الأقاويل اتفق، سوفسطائية كانت، جاحدة للمبادىء الأولى، أو جدلية أو خطابية أوشعرية»[٨].

وعندما أعلن جليليو انحيازه لنظرية كوبرنيكوس المبنية على افتراض دوران الأجرام السماوية ومن بينها الأرض، والتى حرمتها السلطة الدينية قام ديوان التفتيش بالتحقيق مع جليليو وجاء الحكم على النحو الآتى:

«يا جليليو ابن المرحوم فنسنسز يوجيلى من فلورنسا والبالغ من العمر

سبعين سنة.. لقد أدانتك هذه المحكمة المقدسة سنة ١٦١٥ لاعتقادك أن الشمس ثابته وأن الأرض هى التى تتحرك يوميا، ولأنك لقنت نفس هذه النظرية لتلاميذك، ولأنك تبعث نفس هذه الآراء لبعض الرياضيين الألمان، ولأنك نشرت بعض الرسائل عن كلف الشمس تحدثت فيها عن نفس هذه النظرية على أنها عقيدة صادقة، ولأنك أجبت على الاعتراضات التى كانت تقتبس باستمرار من الكتب المقدسة بأن فسرت هذه النصوص وفق المعنى الذى تريد. وحيث أنه قد ظهرت نسخة من مكتوب على صورة خطاب صادر منك صراحة إلى شخص كان فيما مضى أحد تلاميذك...وحيث أن مؤلفا قد صدر بعد ذلك منشورا فى فلورنسا فى العام الماضى ويبنئ عنوانه (محاورات جليليو جليلى حول نظامين رئيسيين: نظام بطلميوس ونظام كوبرنيكوس) بأنك صاحبه، وحيث أن المجمع المقدس قد علم بأن فكرة حركة الأرض وثبوت الشمس قد أخذت فى الانتشار بسبب طبع هذا المؤلف... لذلك قررنا ماهو آت:

يا جليليو جليلى... لقد أمرنا بمصادرة كتاب «محاورات جليليو جليلى» بمرسوم عام وحكمنا عليك بالسجن الرسمى»[٩].

أما برونو فقد أعلن فساد الرأى القديم الذى يقسم العالم إلى منطقة سفلية هى العالم الحسى وأخرى علوية هى عالم الأجرام السماوية. واعترض على القول بأن الأرض هى النقطة الثابتة التى تقاس إليها كل حركة . فان أية نقطة أفترض نفسى موجوداً فيها تبدو دائما غير متحركة. ورفض العقيدة القائلة بأن الله موجود «بجانب» الموجودات. فالله موجود كله فى كل شىء.

والتوحيد بينه وبين العالم ليس انكاراً له وإنما هو تمجيد. ولم يقل أرسطو، وأقواله معدودة فى مستوى العقيدة فى ذلك الوقت، شيئا من هذا القبيل. وليس فى الكتاب المقدس مايؤيد رأى برونو فحامت حوله شبهات الهرطقة . وعندئذ غادر ايطاليا ورحل إلى سويسرا ومنها إلى فرنسا فانجلترا فألمانيا. وظل على هذا الحال من التنقل وعدم الاستقرار حتى أغراه أحد المخادعين بالعودة إلى البندقية عام ١٥٩٢.واستجاب برونو لهذا الاغراء وذهب إلى البندقية، وهناك أصدر ديوان التفتيش أمراً بالقبض عليه. وظل حبيس السجن ستة أعوام لم يتراجع فيها عن آرائه فقضى الديوان بقتله واحراق جثته عام ١٦٠٠(١٠).

أما ديكارت ففلسفته بلورة لنظريات كوبرنيكوس وكبلر وجليليو وتدور على مسألتين: المسألة الأولى تدور على علمنة دوران الأرض، والمسألة الثانية تقوم فى افتراض علل طبيعية والاستعاضة بالقوة عن المحرك الأول عند أرسطو، أى عقلنة العلم. والمسألتان تستندان إلى منهج علمى طرحه فى كتاب بعنوان «مقال فى المنهج» قوامه حدس المبادىء البسيطة واستنباط قضايا جديدة من المبادىء لكى تكون الفلسفة جملة واحدة تلخص العالم فى مادة وحركة فيطارد من السلطة الدينية فى فرنسا فيرحل إلى هولنده التى تُلقب بالمهرطقة لرعايتها للهراطقة المنبوذين من رجال الدين. ومع ذلك واجه ديكارت، فى هولنده، مناقشات حادة مع بعض اللاهوتيين الأمر الذى اضطر معه مجلس الشيوخ إلى اتخاذ قرار بمنع تدريس فلسفة ديكارت. ومما جاء فى قرار هذا المجلس أن هذه الفلسفة بدعة تبُعد عقول الشباب عن الفلسفة القديمة

الصحيحة، وأنها تشتمل على آراء باطلة وأقوال متناقضة. واتهم بعد ذلك بالمروق عن الدين والكفر. وبقى ديكارت فى هولنده حتى عام ١٦٣٣ حيث ألف كتاباً عنوانه «العالم»(١١) حيث أيد فيه القول بدوران الأرض، ولكنه عدل عن نشره عندما علم بادانة المجمع المقدس لجليليو لقوله بدوران الأرض. ولم ينشر هذا الكتاب إلابعد وفاة ديكارت بسبع وعشرين سنة.

وفى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر نشر روسو، فيما نشر من كتب، كتابين أحدهما بعنوان «العقد الاجتماعى» والآخر بعنوان «إميل أو فى التربية» فأنكرت السلطة الباريسية الكتاب الأخير وهمت باعتقاله فلجأ إلى انجلترا فى صحبة هيوم. وسبب الانكار مردود إلى أن روسو ، فى الكتاب الأول، يذهب إلى وضع أسس مدنية للمجتمع وللتربية بدلامن الأسس الدينية التى كان يروج لها فلاسفة العصر الوسيط وفى مقدمتهم توما الأكوينى الذى كان يقر أن كل سلطان فهو آت من الله. أما فى الكتاب الثانى فيطرح روسو التربية التى ينبغى أن توجه الانسان لكى يكون مواطنا صالحا. إن إميل، فى هذا الكتاب، ليس من صنع الانسان وإنما هو من صنع الطبيعة. ولكن ليس معنى ذلك أن يصبح الانسان متوحشا،وإنما معناه ألايقيد بأى سلطان إلابسلطان العقل.

ونشر ديدرو أول مؤلفاته الفلسفية عام١٧٤٦ بعنوان «خواطر فلسفية» أعرب فيها عن آراء مخالفة للدين، وعن رفض الميتافزيقا التقليدية، والأخذ بعقلانية المنهج العلمى فحُبس ستة شهور. وفى نفس العام طلب إليه مدير احدى المكتبات ترجمة «موسوعة فى الفنون والعلوم» كانت قد ظهرت

فى انجلترا عام ١٧٢٨ فرأى هو أن يصدر موسوعة على غرارها. وأشرك معه صديقه العالم الرياضى دالامبير. وصدر المجلد الأول عام ١٧٥١ مفتتحا بمقدمة بقلم دالامبير فى أصل العلوم وتصنيفها وعدم فائدة المذاهب الميتافزيقية والدينية فكان هذا المجلد الأول مثارا لحملات عنيفة من جانب المتدينين(١٢).

أما كانط فقد أصدر كتابا عنوانه «الدين فى حدود العقل الخالص وحده» (١٧٩٣) أوّل فيه الدين المسيحى تأويلا رمزيا. خطيئة آدم ترمز إلى التعارض بين مملكة الحرية ومملكة الضرورة. والمسيح ليس إلا تعبيرا عن المثل الأعلى الأخلاقى الباطن فينا، والاله المتجسد هو الفردوس الالهى الباطن فينا. وبعد صدور الكتاب تلقى كانط خطاب لوم رسمى من وزير المعارف باسم الملك، ثم صدرت الأوامر إلى أساتذة جامعة كونجسبرج، وهى الجامعة التى استقر فيها كانط، بعدم تدريس الفلسفة الكانطية، الأمر الذى دفع كانط إلى ارسال خطاب يعتذر فيه إلى الملك فردريك وليم، ويتعهد بعدم الكتابة فى الدين بصفته تابعاً أميناً لجلالة الملك. وهذه العبارة قصد منها كانط أن تعهده مؤقت بحياة الملك. وبالفعل عاد إلى الكتابة فى المسائل الدينية بعد وفاة الملك سنة ١٧٩٧، ونشر فى العام التالى مؤلفا بعنوان «صراع الملكات» أكد فيه استقلال العقل والأساس الخلقى للدين (١٣)

وفى سنة ١٩٢٥ أصدر الشيخ على عبد الرازق كتاباً عنوانه «الاسلام وأصول الحكم» تأثر فيه بنظرية العقد الاجتماعى عند لوك. وتأسيسا على ذلك أنكر الخلافة من حيث هى مفهوم دينى. يقول «الواقع المحسوس الذى

يؤيده العقل ويشهد به التاريخ قديما وحديثا أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لاتتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذى يسميه الفقهاء خلافة، ولاعلى أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء».

ثم هو ينكر الربط بين الدين والدولة. يقول «إن السلاطين قد روجوا لهذا الخطأ الذى سار بين الناس أن الخلافة مركز دينى ليتخذوا من الدين درعاً يحمى عروشهم ويذود الخارجين عنهم ومازالوا يروجون له من طرق شتى حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله. ولم يكتفوا بذلك بل جعلوا السلطان خليفة الله فى أرضه، وظله الممدود على عباده».

وإثر صدور الكتاب بهذا التوجه العلمانى ثار الأزهر واهتز الرأى العام فحوكم الشيخ على عبد الرازق أمام هيئة كبار العلماء بحضور أربعة وعشرين عالماً من علماء الهيئة. ثم صدر الحكم باجماع الآراء باخراجه من زمرة العلماء وطرده من كل وظيفة وعدم أهليته للقيام بأى وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية (١٤).

وفى عام ١٩٢٦، أى بعد سنة من صدور كتاب الشيخ على عبد الرازق، أصدر طه حسين كتابا بعنوان «فى الشعر الجاهلى» استخدم فيه المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فاستهله بالشك فى التراث. وهكذا فعل طه حسين لمعرفة مدى مشروعية مايقال عنه إنه شعر جاهلى. وإثر صدور الكتاب أرسل شيخ الأزهر خطابا إلى النائب العام مفاده أن طه حسين كذّب القرآن فأهاج بذلك ثائرة المتدينين. بعد ذلك مثل طه حسين أمام رئيس نيابة مصر. بيد أن رئيس النيابة انتهى إلى أن غرض المؤلف، وهو طه حسين، لم يكن التعدى على الدين، وحفظ الأوراق ادارياً. ولكن بعد

ست سنوات أصدرت الحكومة المصرية قراراً بنقل طه حسين من الجامعة إلى وزارة المعارف ثم ألحقته بقرار آخر يقضى بفصله من الجامعة.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأن الحضارة، فى مسارها من الأسطورة إلى العقل، تمر بمستويات من التقدم تارة والتخلف تارة أخرى. وهذه المستويات ثقافية الطابع فنقول هذه ثقافة متقدمة وتلك ثقافة متخلفة. ومن هذا المنظور يمكن التفرقة بين الحضارة والثقافة. وهى تفرقة لاتعنى القسمة الثنائية التقليدية الحاسمة التى درجنا عليها فى التفرقة بين عالم محسوس وعالم مافوق المحسوس أو بين الروح والمادة أوبين النفس والجسم، وإنما تعنى الوحدة مع التنوع. وفى ضوء هذا المعنى الثانى يمكن فهم عدم تفرقة تيلر بين الحضارة والثقافة حيث يقول: «الثقافة أو الحضارة، فى معناها الاثنوجرافى الواسع، هى ذلك الكل المركب الذى يتضمن المعرفة، والايمان، والفن، والقانون، والأخلاق، والعرف، وأى قدرات أخرى للانسان، من حيث هو عضو فى المجتمع[١٥]. ومع ذلك فان تيلر يرى أن تماثل الحضارة مردود إلى تماثل الأسباب. ولكن من جهة أخرى ثمة درجات متنوعة هى بمثابة مراحل من التطور، وكل مرحلة هى ثمرة تاريخ قديم، ولها دورها فى تشكيل تاريخ المستقبل. وفى تقديرى أنه من اللازم لوضوح المعانى أن يقتصر لفظ الحضارة على التماثل أينما وُجد، وأن نطلق لفظ الثقافة على التنوع فى مراحل تطور الحضارة. واذا تبنينا تعريف تيلر المشار إليه آنفا وهوأن الثقافة كل مركب فالسؤال اذن:

ما طبيعة هذا الكل المركب؟

هل هو استاتيكى أم ديناميكى

اذا كان استاتيكيا فليس فى الامكان، عندئذ، تفسير تطور الثقافات وتباينها. اذن هذا الكل المركب ديناميكى. واذا كان ذلك كذلك فنحن فى حاجة إلى البحث عن سبب هذه الديناميكية. وفى تقديرى أن هذا السبب هو الايديولوچيا

والسؤال اذن:

ما الايديولوچيا ؟

ما الايديولوجيا؟

الايديولوچيا مصطلح من وضع الفيلسوف الفرنسى دستو دى تراسى (١٧٥٤- ١٨٣٦) إذ أصدر كتابا بعنوان «عناصر الايديولوچيا» فى أربعة أجزاء: الأول فى «الايديولوچيا» (١٨٠١) والثانى فى «الأجرومية العامة» (١٨٠٣) والثالث فى «المنطق» (١٨٠٥) والرابع فى «الارادة» (١٨١٥). وهو فى هذه الأجزاء الأربعة يقدر كلا من لوك وكونديلك من حيث تمهيدهما لتأسيس التاريخ الطبيعى للأفكار، أى الوصف العلمى للعقل الانسانى. ويخلص إلى نتيجة مفادهاأن الايديولوچيا فرع من الزيولوچيا (علم الحيوان) بمعنى تحليل النفس الانسانية على أسس بيولوچية، وبمعزل عن أى مفاهيم دينية. وسبب ذلك أن دى تراسى ينكر أى واقع مجاوز لما هومادى. يقول «إن أفكارنا ابتكارات خالصة من عقولنا»[١٦]. بيد أن هذا التصور«المادى» ينطوى على غاية عملية، ذلك أن المعرفة الحقة التى يقدمها لنا«علم الأفكار» هى الوسيلة إلى تحديد القوانين الاجتماعية، ومن ثم إلي تحقيق الخيرالعام. ولهذا فان ماهو «طبيعى» هو أيضا «اجتماعى». وفهم الطبيعة الانسانية يفضى بدوره إلى امكان تأسيس مجتمع متسق مع ذاته حيث العقل هو الضامن لتحقيق النظام والحرية، ولكن بشرط أن يكون العقل قدتحرر من الجهل والخرافة.

ودى تراسى، من هذه الوجهة، هو الوريث الشرعى لكل من بيكون وديكارت. فبيكون دعا إلى تكوين عقل جديد خال مما أسماه «أصنام

العقل»[١٧] ، وهى عبارة عن «الأحكام المسبقة» عند كوندياك، والتى هى الفكرة المحورية عند هلفسيوس مع تطوير لها، إذ هو يرد الأفكار إلى المجتمع الذى تنشأ فيه فيفسر الأحكام المسبقة على أنها افراز حتمى من القهر الاجتماعى والمنفعة الذاتية. ويعوّل على العقل والتربية، إذ يعتقد أن «التربية قادرة على كل شىء»[١٨]،وقادرة على انتزاع الأحكام المسبقة، وبالذات الدينية، من عقل الانسان، وتأسيس أخلاق علمانية تقوم على كون الانسان كائنا اجتماعيا.أما ديكارت فقد أوضح، فى مؤلفاته الفلسفية، أن الأحكام المسبقة هى المصدر الرئيسى لكل أخطائنا. وهو لهذا يدعو كل باحث عن الحقيقة إلى التخلى عن رصيده الموروث من هذه الأحكام، أى عدم الوثوق فى الأفكار والنظريات التى تبناها فى وقت سابق. والقاعدة الأولى من قواعد منهجه الأربع تنص على هذه الدعوة.يقول «أنا أعنى أن نتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة، وأن لا أدُخل فى أحكامى إلاما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز لايكون لدى معهما أى مجال لوضعه موضع الشك».

ثم جاءت وضعية كونت متوجة لهذا التيار العقلاني، إذ يقر أن المرحلة الوضعية هى المرحلة النهائية والحقيقية للعقل الانسانى[١٩]، إذ هى تمتاز بتأسيس علم الاجتماع الذى يكشف عن القوانين الطبيعية الثابته. وكونت، من هذه الزاوية، ممهد لـ«ماركس» مع فارق جوهرى هو أن ماركس يطرح قضية الوعى عند تناول قضية الايديولوچيا.

يحدد ماركس الايديولوچيا فى «قضايا حول فويرباخ».نُشرت لأول مرة باعتبارها ملخصاً فى طبعة ١٨٨٨ لكتاب انجلز «لودفيج فويرباخ. يقول «يتخذ فويرباخ نقطة بدايته من الاغتراب الدينى للذات، وازدواج العالم إلى

عالم دينى وخيالى،وآخر علمانى. ومهمته فى مؤلفاته تنحصر فى تفكيك العالم الدينى وارجاعه إلى أساسه العلمانى. ولكن كون الانسان يهجر مكانه ويؤسس مملكة قائمة بذاتها فى السحب لا يمكن تفسيره إلا على أساس الانشقاق والتناقض الداخلى فى هذا الأساس»(٢٠). ومعنى هذا النص أن ماركس يأخذ على فويرباخ اغفاله ذكر الدور الفعال للانسان فى صناعة العالم العلمانى.إن الايديولوچيا، فى رأى ماركس، هى انعكاس مشوه للواقع، بمعنى أن علاقات البشر وأفكارهم، عندما تصاغ فى قوالب ايديولوچية، تظهر كالصورة المقلوبة، أى أن الايديولوچيا تتجه إلى الأفكار ذاتها كأنها قوى متحكمة وقادرة على تحديد العلاقات السياسية والاقتصادية. وهذا وهْم لأن الايديولوچيا ليست إلا انعكاساً لقوى أخرى «مادية» تقوم باحداث أى تغير اجتماعى حقيقى.

اذن البحث فى الايديولوچيا يفضى إلى تكوين رؤية نقدية للتاريخ. وتستند هذه الرؤية النقدية إلى قول ماركس المأثور «ليس الوعى هو الذى يحدد الحياة، وإنما الحياة هى التى تحدد الوعى». وهذا القول يعنى أن ثمة أسلوبين لفهم التاريخ..إما أن نبدأ بالوعى، وفى هذه الحالة، نعجز عن فهم الحياة الواقعية، و إما أن نبدأ بالحياة الواقعية، وفى هذه الحالة نكشف عن زيف استقلال الوعى الايديولوچى. والمادية التاريخية ترفض أن تتخذ من التصورات، أى من الأوهام، نقطة البداية. وهذا هو السبب الذى من أجله هاجم ماركس وانجلز الفلسفة الألمانية المثالية لأنها انطلقت من التصورات والأنسقة الفكرية دون الالتفات إلى ظروفها الموضوعية وجذورها الواقعية.

لهذا جاءت هذه الفلسفة على مستوى التأمل النظرى البعيد عن الواقع.وهى، من هذه الزاوية، تُعد ايديولوچيا فاعتقدت أنها تحارب العالم الواقعى الراهن. إن هى حاربت ضد شعارات هذا العالم وكلماته الشائعة. ولم يخطر ببال أصحاب هذه الفلسفة أن يطرحوا السؤال عن علاقة الفلسفة الألمانية بالواقع الألمانى .

الايديولوچيا اذن، فى رأى ماركس، وَهم حين تنعزل عن الشروط الموضوعية التى أدت إلى نشأتها. ومعنى ذلك أن ليس كل ايديولوچيا وهماً. هى ليست وهماً حين تربط الوعى بالوجود، وحين تربط الوعى بشرطيه وهما اللغة وتقسيم العمل.

فليس ثمة وعى بدون لغة. فاللغة هى الوعى فى علاقته بالآخر الواعى، ولهذا فان الوعى من خلق المجتمع ، أى أنه وعى اجتماعى. ولكن هذا الوعى يجد ذاته فى صراع مع الطبيعة القاسية فتنشأ عن هذا الصراع تصورات زائفة. دين الطبيعة يحيل العلاقات الاجتماعية إلى علاقات طبيعية والعلاقات الطبيعية إلى علاقات اجتماعية. وقسمة ثنائية للعمل أساسها، فى البداية، بيولوچى (الجنس والسن والقوة البدنية) ثم يتحول هذا الأساس إلى تكنولوجى واجتماعى.ومع تطور الايديولوچيا وتطور المجتمع تبزغ أشكالاً جديدة من القسمة الثنائية مثل القرية والمدينة، و العمل الفردى والعمل الاجتماعى، والعمل البدنى والعمل العقلى. ومن هذه الزاوية يبدأ الوعى فى الانفصال عن الواقع ويركّب تصورات مجردة فيحل علم اللاهوت محل دين الطبيعة، والفلسفة محل الدين، والأخلاق محل العادات الاجتماعية

القائمة. وتدخل العلاقات الاجتماعية فى صراع مع بعضها البعض، وفى صراع مع أسسها، أى مع قوى الانتاج (القسمة التكنولوجية للعمل وما يلازمها من تنظيمات اجتماعية). وتنشأ عن التصورات المجردة نظريات، أى أفكار متسقة يقوم بصناعتها «الايديولوچيون» لصالح الطبقة الحاكمة. ولهذا فان فهم أى ايديولوچيا يستلزم الالتفات إلى المستويات العليا فى المجتمع: المؤسسات وقوى الصراع والمصالح المتماثلة والمتباينة.

وتأسيساً على ذلك فان الايديولوچيا، فى رأى ماركس وانجلز، تتميز بالخصائص التالية: الواقع الجزئى هو نقطة البداية للايديولوچيا. والايديولوچيا هى انعكاس لمجموعة من التصورات المسبقة تنتقيها الطبقة الحاكمة، وبذلك تقف الأساليب التقليدية فى التعبير عن وجهات نظر بالية ضد أى تناول جديد للقضايا الاجتماعية.

والايديولوچيا تشويه للواقع بفضل ما تنطوى عليه من رؤية كونية مجردة وغير واقعية رغم ماتحتويه من عناصر واقعية. ومع ذلك فمن الممكن أن يكون للرؤية الكونية مبرر واقعى إذا جاءت معبرة عن الطبقة الثورية. وقد كان هذا حالها حين استولت الطبقة المتوسطة الصاعدة على السلطة. ومن أجل ذلك فان الايديولوچيا لها جهتان. فهى من جهة نظرية ومجردة، ومن جهة أخرى معبرة عن مصالح خاصة. وفى محاولتها الاجابة عن جميع الأسئلة والمشكلات فانها تفرز نظرية كونية وتدعم أنماطاً معينة من السلوك، أى قيماً. ومن حيث أن الايديولوچيا تتخذ من الواقع نقطة البداية فهى ليست زائفة على الاطلاق. ومن هنا يميز ماركس بين الايديولوچيا والوهم من جهة،

وبين الايديولوچيا والأسطورة واليوتوبيا من جهة أخرى. فالايديولوچيا قد لا تنطوى على أوهام طبقية وسياسية ومع ذلك فانها ترتبط بالأسطورة واليوتوبيا. ومن الملاحظ تاريخياً أن الايديولوچيا خليط من مجردات غير علمية وتصورات علمية. ولهذا فان تقييم الايديولوچيا فى حاجة إلى تفكير نقدى، وهو وارد فى كتاب ماركس وانجلز بعنوان «الايديولوچيا الألمانية». ففى ألمانيا حيث التخلف الاجتماعى والاقتصادى انغمس المفكرون فى تأملات نظرية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر،فى حين ابتدع المفكرون الانجليز، فى هذه الفترة نفسها، نظريات فى الاقتصاد السياسى (مثل نظرية التنافس بين الرأسماليين). أما المفكرون الفرنسيون فقد آثروا الفعل السياسى المباشر (تفجير الثورات).

وهكذا يمكن القول بأن الايديولوچيا قد أفسحت المجال لمجردات غير علمية فى حين أن التصورات هى مجردات علمية. ولهذا فانها لاتبقى فى ضباب التجريد، وإنما تندمج فى الممارسة العملية. واندماجها يتحقق على نحوين: على نحو ضاغط، وعلى نحو اقناعى. ولكن ينبغى ملاحظة أن المجردات من حيث هى كذلك ليست حاصلة على قوة فاعلة، إنما هذه القوة هى لأولئك الذين يملكون السلطة.فهم الذين يتناولون هذه المجردات لتدبير أفعالهم. هذا بالاضافة إلى أن التصورات الايديولوچية تندمج فى اللغة اندماجا تبدو وكأنها عنصر من عناصر اللغة الجوهرية. ومن ثم فاللغة ليست هى المولدة لأقوال الناس، بل إن الممارسة العملية هى المولدة لهذه الأقوال. والممارسة العملية تبزغ من الأفعال الحقيقية والصراعات الاجتماعية. وهذه

بدورها تقتحم الوعى من خلال اللغة فتتحول إلى كلمات. الايديولوچيا اذن هى وسط بين الممارسة العملية والوعى. وهذا التوسط ذاته عائق للوعى.

ونخلص من ذلك إلى أن الايديولوچيا، فى رأى ماركس، رؤية كونية وممارسة عملية تنطوى على عنصر وهمى وعنصر فعال، وعلى عنصر خيالى وعنصر واقعى. ومن هذه الزاوية الايديولوچيا علمية وغير علمية.

وفى مواجهة هذا المفهوم الماركسى للايديولوچيا نشأ مفهوم آخر يدعو إلى نفى الايديولوچيا، أو بالأدق إلى «نفى تكوين الايديولوچيا» de - ideologisation .وكانت بداية بزوغ نظرية نهاية الايديولوچيا الأبحاث التى قدمت إلى مؤتمر الحرية الثقافية فى ميلانو فى منتصف سبتمبر عام ١٩٥٥ حيث اتفق المؤتمرون على ضرورة الكف عن الصراع الايديولوچى بين اليمين واليسار من أجل مكافحة الأفكار الشيوعية. وفى نفس العام أصدر عالم الاجتماع الفرنسى ريمون آرون كتابا بعنوان «أفيون المثقفين» ينقد فيه مفهوم اليسار بدعوى أن اليسار لا يمثل الحرية ضد السلطة أو الشعب ضد أصحاب الامتيازات، وإنما يمثل سلطة ضد سلطة، وطبقة متميزة ضد طبقة متميزة أخرى(٢١). ولهذا فان الصراع السياسى هو صراع بين تكنوقراط وليس بين ايديولوچيين. والسلطة الثورية، فى رأى آرون، هى سلطة استبدادية (٢٢) ومن ثم فالثورة مناقضة للديمقراطية (٢٣). وفى عام ١٩٦٠ أصدر دانيل بل كتاباً بعنوان «نهاية الايديولوچيا».وسبب دعوته إلى نهاية الايديولوجيا مردود إلى ماشاهده فى الفترة من ١٩٣٠ - ١٩٥٠ حيث الكساد الاقتصادى، وحدة الصراع الطبقى، وصعود الفاشية، والامبريالية العنصرية.

وكان معنى ذلك بالنسبة إلى المثقف الراديكالى الثورى نهاية آماله وأحلامه، بل نهاية الايديولوچيا، لأن الايديولوچيا التى كانت طريقا إلى الفعل أصيبت بالموت.

وفى عام ١٩٦٠ تقدم دانيل بلْ ببحث عن مفهوم «مجتمع ما بعد الصناعى» إلى منتدى عن التكنولوچيا والتغير الاجتماعى ببوسطن. وفى عام ١٩٦٥حصل دانيل بل على منحة من مؤسسة كارنيجي لكى يتعمق هذا المفهوم الذى أصبح بعد ذلك الموجه للجنة التى أنشأتها الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم والتى أطلق عليها «لجنة عام ٢٠٠٠». وفى يونيو ١٩٧٠ عقدت الجمعية الدولية للحرية الثقافية ندوة دولية محدودة أشرف على اعدادها دانيلْ بلْ ورالف دارندورف وكان موضوعها «مجتمع ما بعد الصناعى». وكان بحث دانيل بل عنوانه «مَنْ الّذى سيحكم؟ هل هم السياسيون والتكنو قراط فى مجتمع ما بعد الصناعى؟». وفى عام ١٩٧٣ أصدر دانيل بل كتابا بعنوان «بزوغ مجتمع مابعد الصناعى» وعلى غلاف الكتاب عبارة تقول «المعرفة تحكم وهو كذلك». وهذه العبارة توضح عنوان الكتاب. فمجتمع ماقبل الصناعى كان يستند إلى قوة العمل الخام واستخراج المصادر الأولية من الطبيعة. والمجتمع الصناعى يدور على الانتاج والآلة من أجل صناعة السلع. أما مجتمع ما بعد الصناعى فان المعرفة النظرية هى الفيصل فى تحديد الابداع الاجتماعى واتجاه التغيير. وهو مجتمع القرن الواحد والعشرين.(٢٤)

وتأسيسا على ماتقدم يمكن القول بأن مصطلح «نهاية الايديولوچيا»

قد وُضع فى مواجهة القسمةٌ الثنائية بين اليمين واليسار، أو بالأدق فى مواجهة الماركسية. ولهذا فانه مع انهيار المعسكر الشيوعى يكون هذا المصطلح قد أدى وظيفته دون أن يعنى ذلك سقوط لفظ «ايديولوچيا». ذلك أن هذا اللفظ من حيث أصل معناه عند كوندياك هو جملة أفكار. والانسان ليس فى امكانه تغيير الواقع من غير أفكار، أى من غير ايديولوچيا. بيد أن تغييرالواقع يعنى مجاوزة وضع قائم status quo . وهذه المجاوزة ليست ممكنة إلا اذا كان ثمة بديل عن الوضع القائم وهذا البديل هو وضع قادم pro quo. والوضع القادم يمكن أن يقال عنه إنه ايديولوچيا أو رؤية مستقبلية. المستقبل اذن، وهو أحد آنات الزمان، محايث فى الايديولوچيا. واذا تحققت الايديولوچيا فى الواقع غيّرته وأصبحت حاضراً أو وضعاً قائماً، أى تصير ثقافة

وهكذا يمكن القول بأن الثقافة هى تموضع ايديولوچيا، وفى الوقت نفسه، نهاية ايديولوچيا. ولهذا فتغيير الثقافة أمر لازم من أجل ابتداع ايديولوچيا جديدة. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن الثقافة تقع بين ايديولوچيتين.

ولهذا ثمة علاقة جدلية بين الابداع والايديولوچيا والثقافة. واذا انتفت هذه العلاقة الجدلية تحجرت الثقافة، واذا تحجرت الثقافة، تمطلقت ،أى توهمت أنها مالكة للحقيقة المطلقة، ومن ثم تدخل فى صراع مع الثقافات الأخرى، من أجل إبادتها. أما إذا لم تتحجر فإنها تدخل فى حوار مع الثقافات الأخرى، لأن عدم المطلقة يعنى نسبية الثقافة. وهذه النسبية تفضى إلى

التسامح، والتسامح شرط الحوار. وهذا الشرط ضرورى، وإن لم يكن كافيا، إذ هو فى حاجة إلى مجتمع ديموقراطى، تعدد الآراء فيه أمر مشروع.

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأنه ليس من المقبول حضارياً استثارة مشاعر العداوة تجاه الثقافات الأخرى. ومع ذلك فهذه المشاعر مازالت مستثارة. فقد ورد فى تقرير «نادى روما» الصادر عام ١٩٩٠ أن عالم اليوم يمر بمرحلة الثورة الكوكبية الأولى. وهى ثورة متميزة عن الثورة الزراعية والثورة الصناعية فى أنها تموج بالحركات اللاعقلانية والتعصبية والدوجماطيقية. ولهذا فان التفكير التقليدى لم يعد صالحاً لمواجهة هذه الحركات [٢٥]. ومن هنا تأتى ضرورة الابداع.

ومع أن الابداع ضرورى ضرورة حضارية إلاأن علماء النفس لم يهتموا بدراسته دراسة علمية إلا مع بداية القرن العشرين، أما قبل ذلك فالاهتمام كان منصباً على الذكاء.

والسؤال اذن

هل ثمة فارق بين الذكاء والابداع؟

ونجيب بسؤالين

ما الذكاء؟

وما الابداع؟

ما الذكاء؟

كان هربرت سبنسر أول مَنْ انشغل بدراسة الذكاء فى اطار البيولوچيا متأثراً بنظرية التطور عند دارون. فالحياة، عند سبنسر، تقوم فى تكيف العلاقات الجوانية مع العلاقات البرانية تكيفا متواصلاً. والفضل فى ذلك، فى رأيه، مردود إلى الذكاء. ثم نشأت اختبارات الذكاء فيما بين ١٨٩٠ - ١٩١٠. وكانت الغاية منها الكشف عن ضعاف العقول وعزلهم عن الأسوياء ثم تدريبهم تدريبا يناسب مستوياتهم العقلية الضعيفة. وقد أجرى هذه الاختبارات كل من بينل وإتارد. بيد أن كلا منهما قد انتهى إلى القول بأنه لا جدوى من تدريب ضعاف العقول. أما سجوين، تلميذ إتارد ، فقد انتهى إلى نتيجة مخالفة لرأى أستاذه، وهى أن ثمة تقدما يحدثه التدريب يدور على امكان فهم المتدرب لبعض الألفاظ المكتوبة ومعرفة مدلولاتها المادية وفهم بعض الأوامر التى يتلقاها من مدربه. ومن ثم أنشأ مدرسة لضعاف العقول فى باريس عام١٨٣٧. وفى عام ١٨٤٩تأسس معهد لضعاف العقول فى ماساشوستس.

ثم بدأ قياس الذكاء مع فرنسيس جالتون[٢٦] حاول فيه تطبيق نظرية التطور عند دارون على تطور المجتمع فقسمه إلى طبقات وأجناس عليا وطبقات وأجناس دنيا. والغاية من هذا التقسيم منع الطبقات والأجناس الدنيا من الانتساب إلى الجنس البشرى. وتأسيسا على هذه الغاية وضع جالتون قياساً للذكاء يقيس به الاستجابات الحسية للانسان مثل التمييز بين الأثقال، والنغمات الموسيقية ، والحرارة والبرودة. واهتمامه بالاستجابات الحسية مردود إلى سببين. السبب الأول هو أن الذكاء، فى رأيه، فيزيقى وبالتالى له

علاقة بالقدرات الفيزيقية. والسبب الثانى أن الأفعال المنعكسة الفيزيقية غير مكتسبة بالتعلم، ومن ثم ينبغى أن تكون هى مضمون قياس الذكاء.

ثم جاء بينيه ورفض قياس جالتون للذكاء لأن المعطيات الحسية، فى رأى بينيه، ليست كافية للتفرقة بين الأفراد، ولأن الذكاء، فى رأيه، عبارة عن استجابة الفرد للمواقف التى تستلزم عمليات عقلية. ومن ثم تجاوز التشخيص الفيزيقى إلى قياس القدرة العقلية تجريبيا فصاغ مجموعة من الاختبارات العقلية فى عام ١٩٠٥ والمعروفة باسم «قياس بينيه - سيمون للذكاء». والغاية من هذا القياس معرفة حالة الطفل المتوسط. ولهذا صُممت الاختبارات فى هذا الاطار بحيث يقال عمن يحصل على درجة أقل من درجة الطفل المتوسط إنه طفل متخلف. ثم طورّ بينيه قياسه فى عام ١٩٠٨ فحدد لكل عمر مجموعة من الأسئلة التى تلائمه، وانتهى إلى فكرة العمر العقلى، وهى تدل على مستوى الطفل العادى بالنسبة لذلك العمر. ومن ثم تكشف عن الغباء والعبقرية. فالطفل الغبى هو الذى يزيد عمره الزمنى على عمره العقلى، والطفل العبقرى هو الذى يزيد عمره العقلى على عمره الزمنى.

وانتقل قياس بينيه إلى انجلترا لدى سيرل بيرت بتأثير من جالتون. وكان والد بيرت الطبيب المعالج لجالتون. وقد بدأ بيرت في تطبيق اختبارات الذكاء عام ١٩٠٩. ورأيه أن الذكاء وراثى[٢٧]. ثم انتقل إلى أمريكا لدى ترمان والذى عدله وأطلق عليه اسم «تعديل ستانفورد» نسبة إلى جامعة ستانفورد.

وفى عام ١٩٢٦ألقى بيرون أربع محاضرات فى جامعة برشلونه، بناء

على طلب من صديقه عالم النفس اميليو ميرا، تدور على مسألة هامة تخص العلم وتطبيقاته وهى مسألة التطورالعقلى للذكاء. ودراسة الذكاء، فى رأى بيرون، مطلوبة من أجل تقدم التعليم والمناهج التعليمية. وقد انتهى إلى أن الذكاء هو حل المشكلات حلاً صحيحا. بيد أن الحل فى حاجة إلى دافع.والدافع، فى رأيه، هو المنفعة. والمنفعة قد تكون حب الذات للتفوق على الآخرين،وقد تكون التعاطف مع الآخرين، وقد تكون حب الاستطلاع. ومعنى ذلك كله، فى رأى بيرون، أنه ينبغى النظر إلى الذكاء لا على أنه قدرة مجردة، وإنما على أنه فى حالة فعل غير آلى لأنه يواجه مشكلات جديدة فى حاجة إلى حل.(٢٨).

وقد واكبت هذه الأبحاث عن الذكاء نبرة من الشك فى اختبارات الذكاء من قبل علماء النفس البيولوچيين بسبب ارتيابهم فى امكان ادخال مصطلحى الذكاء والغريزة فى نسق نظرى. وأثاروا تساؤلات ظلت بلاجواب. مثال ذلك: هل ثمة تمايز بين الذكاء والغريزة من حيث أنهما وسيلتان للمعرفة؟ وهل للعقل الذكى أساس غريزى؟ وهل الفعل الغريزى محكوم بالذكاء؟

وبفضل هذه التساؤلات عقد علماء بريطانيا ندوتين لبحث العلاقة بين الذكاء والغريزة. وانتهت الندوتان من غير فهم متبادل بين هؤلاء العلماء، فانعقدت ندوة ثالثة فى أكسفورد عام ١٩٢٣، ولكنها كانت أكثر اضطرابا من الندوتين السابقتين إذ تنوع مفهوم الذكاء وتعدد. وكان كيركباتريك قد عبّر فى عام ١٩١٢ عن هذا الاضطراب عندما قال «أنا لا أعتقد أن اختبار الذكاء أو أية اختبارات أخرى نقوم بتصميمها فى هذا القرن يمكن أن تكون

معتمدة »[٢٩].

وقد نحسم الرأى فى مفهوم الذكاء إذا تساءلنا عن مكونات اختبارات الذكاء. فاذا تساءلنا: هل اختبارات الذكاء تنطوى على عنصر التذكر كان جواب ترمان حذف هذا العنصر من الاختبارات الجماعية، والاحتفاظ به فى الاختبارات الفردية. أما بينيه فيقرر وجود التذكر فى الاختبارات، ولكنه يرى أن الذاكرة ليست مرادفة للذكاء وإن كانت تبدو أنها كذلك.

واذا تساءلنا: هل الخيال من عناصر الذكاء كان جواب كل من شترن وكلاباريد أن الخيال خارج منطقة الذكاء. واذا تساءلنا:هل اللغة تؤدى دوراً فى بزوغ الذكاء كان رأى بعض علماء النفس أن اللغة معوق فى اختبارات الذكاء. ونخلص من ذلك إلى أن من شأن هذا الاضطراب أن تمتنع معه معرفة مكونات الذكاء. فهل بديل ذلك الاتجاه إلى تحديد مفهوم الذكاء؟ جوابى أننا لن نعثر، فى هذه الحالة، إلا على اضطراب آخر. وهذا الاضطراب الآخر مردود إلى سببين: السبب الأول هو جهل علماء النفس بطبيعة الذكاء، إذ هم يتحدثون عن مظاهر الذكاء وليس عن الذكاء فى ذاته الأمر الذى يفضى إلى التشكك فى مفهوم الذكاء. والسبب الثانى أن تعريفات الذكاء، أيّاً كانت ، يمكن أن تكون تعريفات للعقل. واذا كان من سمات التعريف الدقيق أن يكون جامعاً مانعاً فمعنى ذلك أن أى تعريف للذكاء لن يكون كذلك . فاذا قيل عن الذكاء إنه القدرة على التكيف فالعقل قادر على ذلك. واذا قيل عن الذكاء إنه القدرة على التفكير المجرد على حد قول ترمان فمعني ذلك أن العقل غير قادر على ذلك وحقيقة الأمر أنه كذلك. واذا قيل عن الذكاء إنه القدرة على

امتلاك المعرفة فهل العقل عاجز عن امتلاكها؟ واذا قيل عن الذكاء إنه القدرة على استنباط العلاقات والمتضايفات على حد تعبير سبيرمان فالعقل يقوم بذلك. اذن ليس ثمة مبرر لهذه القسمة الثنائية بين العقل والذكاء. ومن ثم ينبغي، منطقياً، الاكتفاء بمفهوم العقل.

وقد يقال إنه اذا كان التعريف الجامع المانع للذكاء ممتنع فليس أمامنا سوى البحث عن تعريف اجرائي للذكاء وهو أن الذكاء هو ما تقيسه اختبارات الذكاء. بيد أن هذا التعريف الاجرائي لايصلح للكشف عن طبيعة الذكاء لأن هذه الاختبارات تقيس مجهولا. ومن هنا تناقضت اختبارات الذكاء.

وإذا تساءلنا: ما الغاية من اختبارات الذكاء تعددت الاجابات. ولكن مع تعددها يمكن حصرها فى ثلاث: قد تكون الغاية معرفة الأنحاء المتباينة لسلوك الذكاء، وقد تكون معرفة العلاقة بين العوامل البيولوچية والسلوك الذكي، وقد تكون محاولة الكشف عن علاقة اختبارات الذكاء بالحياة الثقافية،وعن التباين بين الأفراد فى علاقاتهم الاجتماعية. ومغزى هذه الاجابات أنّ الغاية من اختبارات الذكاءتتجاوز الذكاء ذاته إلى محاولة الكشف عن العلاقة بين البيولوچيا والثقافة والمجتمع . البيولوچيا ترمز إلى ما هو فطرى أو وراثى أما الثقافة والمجتمع فيرمزان إلى ما هو مكتسب. ومن هنا بدأ جدل حول ما اذا كان الذكاء مركبا چينياً أم لا.

وكانت بداية هذا الجدل مع صدور كتاب جالتون المعنون «العبقرية الموروثة» (١٨٦٩). ولكن الجدل ازداد حدة بزعامة سيرل بيرت وآرثر چنسن

وهانس ايزنك.

فقد أثار سيرل بيرت مسألة العلاقة بين الوراثة والبيئة، أو على حد قوله، بين الطبيعة والتربية، وتأثير كل منهما على الذكاء. وقد أثار برت هذه المسألة فى اطار بحثه عن التخلف العقلى والأحداث والعصاب والنقص العقلى. وانتهى إلى أن الوراثة تؤدى دوراً رئيسياً فى مسألة التباينات الفردية فى الذكاء (٣١).

أما آرثر چنسن فقد نشر مقالا فى «مجلة هارفارد التربوية» عام ١٩٦٩ عنوانه «إلى أى مدى يمكن تأييد قياس الذكاء وتطبيقه فى المدارس؟» أعلن فيه أنه مع النظرية الچينية وضد النظرية البيئية. ففى رأيه أن الچينات هى المسئولة عن اللامساواة وعن التخلف فى التعليم. ومن ثم فالطبيعة هى العلة الأولى للتمييز العنصرى.وتأسيساً على ذلك يقرر چنسن أن التفكير الذى هو جوهر العملية التعليمية لايعلّم ، وأن الذكاء موروث بنسبة ٨٠٪، وتأثير البيئة لا يزيد نسبته على ٢٠٪ . ومن ثم يصبح التعليم ترفاً لأنه لايحدث أى تغير (٣٢). وقد دار جدل حاد حول هذا المقال فى «الجمعية البريطانية من أجل المسئولية الاجتماعية للعلم » بحضور چنسن وأصحاب النظرية البيئية. ثم صدر الحوار فى كتاب بعنوان «البيئة والوراثة والذكاء».

وفى عام ١٩٧١ نشر ريتشارد هرنشتين مقالاً بعنوان «قياس الذكاء». ينبه فيه العلماء إلى النتائج السياسية والاجتماعية لهذا الحوار، وينقد كلا من الاعلان الأمريكى للاستقلال والمنفستو الشيوعى من حيث أنهما ينشدان

تأسيس مجتمع لا طبقى على الرغم من تباينهما فى خطة انجاز هذا التأسيس. ثم يردف هرنشتين قائلا إن اختبار الذكاء ضد هذا التأسيس لأن اللامساواة هى سمة ضرورية لأى مجتمع.

وفى عام ١٩٧٢ صدر ما يقرب من مائة وعشرين مقالا تعقيبا على مقال چنسن. وفى عام ١٩٧٤ نشر ليون كامين كتاباً بعنوان «العلم وبوليتيكا قياس الذكاء»(٣٣). يجيب فيه عن سؤال واحد: هل نسبة الذكاء موروثة؟

جواب الرأى العلمى الشائع أن الذكاء موروث بنسبة ٨٠٪ أما كامين فيرى أن هذا الرأى ليس له أى سند تجريبى، وهو مردود إلى الالتزام بوجهة نظر اجتماعية محددة وهى أن الطبقات الدنيا هم ضحايا الچينات. ومعنى ذلك أن قياس الذكاء مسألة سياسية.ولا أدل على ذلك ، فى رأى كامين، من أن قياس بينيه للذكاء كان بناء على تكليف من وزير التعليم العام يطلب فيه من بينيه وضع قياس يسمح باكتشاف الطلاب الذين لديهم ميول أكاديمية ضعيفة حتى يمكن الحاقهم بمدارس خاصة. وكل ما فعله بينيه هو أنه وضع اختباراً للتمييز بين الضعف العقلى المكتسب و الفطرى. ثم اقترح تدريبات علاجية للذين يحصلون على نسب مئوية ضعيفة فى اختبارات الذكاء. ولهذا حرر بينيه فصلا عنوانه «تنمية الذكاء» جاء فيه أن الذكاء كمية ثابته غير قابلة لتنمية واضحة.ونخلص من ذلك إلى عدم امكان الفصل بين بوليتيكا اختبار الذكاء وعلم اختبار الذكاء.

يبقى بعد ذلك ايزنك الذى تأثر بكل من بيرت وچنسن فى القول بأن الذكاء موروث بنسبة ٨٠٪ أما نسبة ٢٠٪ الباقية فهى من تأثير البيئة،

وبالتالى تأثر بهما فى القول بفكرة الحتمية الجينية لمستوى الذكاء. ولكنه بينّ، منذ البداية، وجوب التفرقة بين وراثة الذكاء والتباينات الجينية وبين السياسة الاجتماعية المنحازة إلى التمييز العنصرى. والغاية من هذا البيان تبرئة نفسه من احتمال اتهامه بأنه عنصرى. وهو فى هذا الشأن قد عرّف العنصرى بأنه هو الذى ينظر إلى الأجناس الأخرى بكراهية وعدم ثقة، ويضعهم فى مكانة دنيا. أما الداعى إلى المساواة فهو الذى يشعر بالألفة مع الأجناس الأخرى، وهو الذى لا يريد أن يكون متعاليا عليهم. وعلى الرغم من أنه يبرىء نفسه إلا أنه يقرر أن ثمة تراجيديا، على النمط اليونانى، قائمة فى التناقص بين الاعتقاد الأخلاقى فى المساواة بين البشر وبين اللامساواة الوراثية. والتراجيديا هنا تكمن فى أن هذا التناقض ضرورى. وتأسيساً على ذلك ينتهى ايزنك إلى ضرورة الفصل بين القيم الأخلاقية والوقائع العلمية.

وأعتقد أن ايزنك فى هذا الفصل بين القيمة والواقعة متأثر بالوضعية المنطقية التى سادت فى انجلترا بعد صدور كتاب الفريد إير المعنون «اللغة والصدق والمنطق» والذى أعلن فيه مبدأ التحقيق، وينص على أن معنى قضية هو نفسه طريقة تحقيقها، أى هو نفسه امكان الرجوع بها إلى ما جاءت تصوره من وقائع العالم الخارجى. ويخلص إير من هذا المبدأ إلى نتيجة مفادها أننا اذا وجدنا أنفسنا ازاء قضية لا نجد لها من وقائع العالم ما تطابقها حذفناها من جملة الكلام المفهوم. و حيث أن القضايا الأخلاقية تعبيرات عن العاطفة فهى ليست صادقة ولاكاذبة.

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار:

هل ثمة وقائع خالصة؟

أعتقد أن الجواب بالنفى لأن الوقائع حال كونها مدركة لم تعد خالصة، إذ هى متأثرة بطبيعة القوة المدركة سواء كانت هذه القوة حسية أو عاقلة. ومن ثم فليس فى امكان العلم أن يكون «وصفاً» للوقائع بل «مؤولاً» لها. بيد أن التأويل ليس محصورا فى المجال النظرى وإنما هو ممتد إلى مجال الممارسة العملية بحكم تعريفنا للابداع بأنه قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغييرالواقع.

ولكن ما العقل؟

فى ضوء مفهوم التأويل ومفهوم الابداع يمكن تعريف العقل بأنه «ملكة التأويل العملى المتجاوز للواقع» وهذا التعريف يكشف عن علاقة جوهرية بين العقل والابداع إلى حد القول بأن العقل مبدع بطبيعته.

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن ثمة علاقة جدلية بين الموضوع المدرك والعقل المدرك ، أى بين الموضوعية والذاتية بحيث لايمكن نفى تأثير كل منهما على الآخر. ولهذا فان دعوة ايزنك إلى الفصل بين القيم والوقائع هى من أجل منعنا من الاعتراض على اعتقاده باللامساواة الوراثية بدعوى أن هذه اللامساواة واقعة وليست قيمة فى حين أنها، فى حقيقتها، حكم لايخلو من القيمة.

اذن قول ايزنك بأن الذكاء موروث بنسبة ٨٠٪ ليس حكما تقريرياً وإنما هو حكم تقويمى. والحكم التقويمى هو، فى صميمه، حكم سياسى لأن الانسان حيوان عاقل وحيوان سياسى فى آن واحد.

وتأسيساً على ما سبق يمكن القول بأن مفهوم الذكاء، منذ نشأته حتى الآن، هو مفهوم سياسى سُك لتبرير سياسة التمييز العنصرى، وتبرير تفوق شعب على آخر. ومن ثم فاذا انتفى التمييز العنصرى انتفى مفهوم الذكاء، وبالتالى يصبح مفهوم الذكاء وهماً.

والسؤال اذن:

ماهو بديل الذكاء؟

جوابى إنه الابداع.

والسؤال اذن:

ما الابداع؟

ما الابداع؟

فى اللغة العربية لفظ «يبدع» يعنى «يأتى البديع أو يوجد من عدم». ولهذا يقال إن الابداع احداث شيء على غير مثال مسبوق. . وفى اللغة الانجليزية لفظ create مشتق من اللفظ اللاتينى creare أى «يوجد» أو «يستحدث» ماهو أصيل. والأصيل فى اللغة اللاتينية originalis أى غير المألوف من الاستجابات.

وفى الربع الأول من هذا القرن حاول علماء علم النفس النظر فى أبعاد الابداع التى عرضها كل من جالتون وفرويد ففحصوا العمليات العقلية الكامنة فى التفكير الابداعى وحصروها فى القدرة على حل المشكلات. ثم تضاءلت بحوث الابداع فى الربع الثانى من هذا القرن. وفى ٥ سبتمبر من عام ١٩٥٠ أعلن جيلفورد، فى مفتتح كلمته لأعضاء الجمعية النفسية الأمريكية التى كان يرأسها فى ذلك الوقت، ضرورة الاهتمام بدراسة الابداع. وأبدى أسفه من أن بحوث الابداع لاتتجاوز ٢٪ من جملة البحوث الأخرى فى مجال علم النفس. وسبب ذلك مردود، فى رأيه، إلى توهم أن العبقرية مندرجة تحت الذكاء ومرتبطة باختبارات الذكاء.واختبارات الذكاء نمطية بسبب أنها تنشد أن تكون موضوعية، وبالتالى فانها تتجاهل التفرد المميز للمبدع. وهو مردود كذلك إلى أن نظريات التعلم تجاهلت الابداع لأنها تجاهلت دراسة السلوك الاستبصارى، وهذا النوع من السلوك على علاقة وثيقة بالسلوك الابداعى. هذا بالاضافة إلى صعوبة العثور على معيار عملى للتعرف على

الابداع.

والابداع، فى رأى جيلفورد، يستند إلى سمات مزاجية تدور على التفاؤل أو الثقة بالنفس، أو على أن يكون الشخص عصبياً.والنمط المبدع يتمثل فى السلوك المبدع، والسلوك المبدع يشتمل على الاختراع والتصميم والتأليف والتخطيط.

وفى رأيه أن القدرات الابداعية جزء من الذكاء ولكنها متميزة عن القدرات العقلية التى تقاس باختبارات الذكاء.. وعلى الرغم من هذا التمييز إلا أنه يرى أن الابداع ليس فى الامكان فهمه من غير الذكاء.فالذكاء مكون من جملة عوامل وليس من قدرات، وهذه العوامل مستندة إلى عامل مهيمن هو عامل عام. وعلى الرغم من تباين هذه العوامل إلاأنها مشتركة فى خصائص معينة. ويمكن ايجازها فى أن لكل عامل ثلاثة أبعاد. وأول بُعد هو بُعد العملية.وهذا البُعد يعنى الكيفية التى بها تُشغّل المعلومة. وله خمس مقولات:

١ - المعرفة

٢ - الذاكرة

٣- الانتاج الافتراقى الذى يتسم بالأصالة ويتضمن البحث عن المعلومات وتوليد اجابات جديدة وعديدة.

٤ - الانتاج الاتفاقى ويولدّ استجابات صحيحة ويقينية ومعروفة مثل تلك التى تتطلبها الاختبارات التقليدية.

٥ - التقويم وله علاقة بالقرارت الملائمة والخيرة والصحيحة.

أما البُعد الثانى فهو بُعد المضمون ويدور على نوع المعلومة المطلوب تشغيلها. وله أربع مقولات:

١ - حسية

٢ - رمزية

٣ - سيمانتية

٤- سلوكية

يبقى البُعد الثالث وهو بُعد المنتَج وله علاقة بالمعلومة بعد تشغيلها.

وله خمس مقولات.

١- وحدات

٢ - فئات

٣- علاقات

٤- أنسقة

٥ .تحولات

٦- لزوميات

وحاصل ضرب مقولات العملية والمضمون والمنتج ٥×٤×٦= ١٢٠قدرة عقلية أو عاملاً [٣٤]. وبعد ذلك ارتأى جيلفورد أن الابداع عبارة عن حل مشكلة. ولكنه بعد أن فشل فى بيان التباينات بين الأفراد فيما يختص بقدرة كل منهم على حل مشكلة، استنبط أن حل مشكلة يستلزم مجموعة من

القدرات وهى:

الحساسية تجاه المشكلات .... قدرة التعرف على المشكلات

الطلاقة أى طلاقة الأفكار............ القدرة علي انتاج أفكار متنوعة بحركة سريعة لمواجهة المتطلبات

الطلاقة الترابطية.................. القدرة على ربط كلمات بكلمة معطاة

طلاقة تعبيرية..................... القدرة على وضع الكلمات على هيئة عبارات

المرونة وتعنى المرونة التلقائية.........القدرة على المرونة عندمالا يكون ثمة ضرورة لذلك

مرونة تكيفية (الأصالة)............القدرة على انتاج الجديد وغير المألوف أو اجابات ماهرة (٣٥).

وأهم مقولة من بين هذه المقولات كلها هى مقولة القدرة على الانتاج الافتراقى، وهى من بين مقولات العملية. وقد تكون هذه القدرة ممتزجة بمقولتي الانتاج والمضمون بأربع وعشرين طريقة، وهى فى جملتها تعرف باسم التفكير الافتراقى

ولنا على هذه النظرية خمسة اعتراضات:

الاعتراض الأول أن القدرات الابداعية، فى رأى جيلفورد، هى جزء من الذكاء.ولهذا فاذا ارتأينا أن الذكاء وْهم فالقدرات الابداعية وَهْم كذلك.

والاعتراض الثانى أن الذى يحصل على نسبة مئوية مرتفعة فى اختبارات الابداع يحصل على نسبة منخفضة فى اختبارات الذكاء.ومن ثم فالعلاقة عكسية بين الابداع والذكاء. ومعنى ذلك أن ثمة تناقضا بينهما.

ولهذا فأنا أوثر الفصل بين الابداع والذكاء.

والاعتراض الثالث أنه اذا كانت الطلاقة تعنى انتاجاً بحركة سريعة فهذا يتناقض مع المثابرة التى يتسم بها المبدعون فى انتاج أفكارهم

والاعتراض الرابع يدور على أن الفكرة الأصيلة قد تكون عاجزة عن احداث تغيير فى الواقع.

أما الاعتراض الخامس والأخير فهو أن التجربة التى أجراها ترمان على ألف طالب فى محاولة تتبع تطورهم العقلى، من سن الطفولة إلى سن النضج، لم تكشف عن أية علاقة بين الابداع والذكاء. ومن ثم فان الدخول إلى مجال الابداع يستلزم الخروج من مجال الذكاء.

وفى عام ١٩٥٩ أعلن ارفنج تيلر أن الاهتمام بالابداع قد تجاوز الحد المطلوب، إذ أصبحت الأبحاث والنظريات الخاصة به مفككة وغير مترابطة[٣٦] . ولكن فى عام ١٩٦٤ أعلن أرنولد توينبى فى أحد المؤتمرات أن الاهتمام[٣٧] بالابداع مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى المجتمع. ومعنى هذه العبارة أن الابداع ينبغى أن يكون منهجاً للتفكير.

وثمة علاقة بين المنعطفات التاريخية للحضارة الإنسانيه ومنهج التفكير، مثال ذلك: مع نشأة الفلسفة عند اليونان أسس أرسطو علم المنطق، وهو علم قوانين الفكر بغض النظر عن موضوع الفكر. وعلى ذلك فهو علم يُتعلم قبل الخوض فى أى علم آخر ليُعلم به أى القضايا يطلب البرهان عليها، وأى برهان يطلب لكل قضية. ومن هذه الزاوية فإن المنطق هو آلة العلوم (أورجانون). واستناداً إلى هذا العلم أسس إقليدس علم الهندسة فى كتابه «المبادىء». وجاء تأسيس هذين العلمين من غير فكر أسطورى.

فموضوع المنطق أفعال العقل الثلاثة:التصور والحكم والاستدلال.

ولهذا جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولا إلى ثلاثة أقسام: كتاب المقولات فى التصورات، وكتاب العبارة فى الأحكام، وكتاب التحليلات الأولى فى الإستدلال. ومن البحث فى الاستدلال ألف أرسطو ثلاثة كتب: «التحليلات الثانية» «والجدل» و«الأغاليط».

وهندسة إقليدس تستند إلى مقدمات البرهان على نحو ما هى واردة عند أرسطو وهى ثلاثة أقسام: مقدمات أولية بالاطلاق وتسمى علوما متعارفة، مثل مبدأعدم التناقض والثالث المرفوع والعلية ، ومقدمات تسمى أصولاً موضوعة، ليست أولية، ولكن المتعلم يسلم بها عن طيب خاطر. وبفضل مبدأ عدم التناقض - وهو أساس منطق أرسطو - لم يجرؤ أحد على التفكير فى نقيض هندسة إقليدس، لأن هذا المبدأ يعنى أنه اذا كانت (أ) صادقة فان نقيضها (آ) كاذبة، ومن ثم يمتنع التفكير فى هذا النقيض. وعلى الرغم من أن المصادرة الخامسة، المعروفة بمصادرة التوازى، تنطوى على تناقض إلا أن علماء الرياضة لم يستطيعوا رفع هذا التناقض، فأسسوا هندسات جديدة تسمى«الهندسات اللااقليدية»، وكان ذلك فى القرن التاسع عشر.

ومع نشأة الفلسفة الحديثة ظهر منهجان أحدهما من تأسيس بيكون، والآخر من تأسيس ديكارت. أصدر بيكون كتابا بعنوان «الأورجانون الجديد» أو «العلاقات الصادقة لتأويل الطبيعة» (١٦٢٠) وهو منطق جديد يضع أصول الإستكشاف العلمى. القسم السلبى منه يدور على مصدر الأوهام الطبيعية فى العقل وهى أربعة وأهمها أوهام المسرح التي «هاجرت من الدوجمات الفلسفية المتنوعة إلي عقول البشر». هذا عن القسم السلبى من المنطق الجديد. أما عن القسم الإيجابى منه فهو المنهج الاستقرائى الذى ينشد

التحكم فى الطبيعة واستخدامها فى منافعنا. أما ديكارت فقد أصدر كتابا بعنوان «مقال فى المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة، وهى التطبيقات لهذا المنهج» (١٦٣٧). ولهذا المنهج أربع قواعد أهمها القاعدة الأولى «ألا أسلم بشىء إلا أن أعلم أنه حق». وقد قيل عن هذه القاعدة إنها ثورية لأنها عبارة عن إعلان حرية الفكر، وإسقاط كل سلطة.

وفى القرن العشرين ثمة ارهاصات لتأسيس منطق جديد، هو منطق الابداع. ولكن الجدة هنا لاتعنى أن هذا المنطق لم يكن موجوداً قبل هذا القرن، وإنما تعنى بداية الوعى بهذا المنطق. ويعتبر كتاب سبيرمان أول كتاب يسهم فى الكشف عن هذا المنطق وعنوانه «العقل المبدع» (١٩٣٠). فهو يقرر أن لهذا العقل ثلاثة مبادىء:

المبدأ الأول هو مبدأ ادراك الخبرة، أى معرفة الانسان لخبرته الذاتية. ومن شأن هذه المعرفة الذاتية أن تجعلنا على وعى بمشاعرنا. بيد أن ثمة ثغرة فى هذا المبدأ وهى أنه يمنع الذات من مجاوزة ذاتها، إذ أن هذا المبدأ تقرير للخبرة الذاتية ليس إلا.

والمبدأ الثانى هو مبدأ العلاقات، بمعنى أنه اذا كان لدى الفرد موضوعان ففى امكانه ادراك العلاقة بينهما على أنحاء شتى. بيد أن سبيرمان نفسه كان متشككا فى النظر إلى هذا المبدأ على أنه مبدأ مبدع بسبب أنه يردد خبرة سابقة.

أما المبدأ الثالث فهو مبدأ المتضايفات بمعنى أنه اذا كان لدى الفرد موضوع وعلاقة ففى امكانه أن يدخل موضوعا آخر فى علاقة مع هذا الموضوع ويقول سبيرمان عن هذا المبدأ إنه أقدر المبادىء على الابداع.

وهنا يذكر سبيرمان اختبار المتضادات وهو عبارة عن قراءة كلمات بصوت عال وعلى المختبر (بفتح الباء) الاستجابة بكلمة مضادة. فمثلا الخير والطول جوابهما الشر والقصر.

والمسألة هنا أن الكلمة المقروءة تولد الفكرة فى حين أن المضاد يشير إلى العلاقة، والفكرة المتضايفة هنا هى الاستجابة. بيد أن هذا المبدأ، فى نهاية المطاف، تذكر لخبرة سابقة.

واذا كان ذلك كذلك فان مسألة الابداع لن تكون من مسائل علم النفس بل من مسائل علم المنطق. بيد أن المنطق، وإلى يومنا هذا، قد فشل فى الكشف عن ماهية الابداع لسببين:

السبب الأول أن مجال المنطق هوالبرهان والبرهان محاولة الاقناع. ولهذا فالبرهان يفترض العلم بشىء نريد من الآخر أن يقتنع به.

السبب الثانى أن المنطق الصورى يؤدى دورا فى القضاء على الوظيفة المبدعة للعقل استنادا إلى مبدأ عدم التناقض وهو معيار مطلق للحقيقة، وبالتالى فانه يُعَد المبدأ الأعلى للعقل. ومعنى ذلك أنه اذا قيل عن نظرية إنها صادقة فالتفكير فى نقيضها ممتنع. وهذا الامتناع مردود الى الأساس الأنطولوجى لمنطق أرسطو، إذ هو يستند إلى مفهوم الماهية أو، بالأدق، إلى ماهو دائم وغير متغير.

والسؤال اذن:

إذا كان المنطق الصورى مانعا من الابداع فما هو البديل؟

جوابى: إنه منطق الابداع.

والسؤال اذن:

ما هو منطق الابداع؟

جوابى: إنه يتحدد من تحديد الابداع. وحيث أن تعريفى للابداع ينص فى شقه الثانى على تغيير الوضع القائم فبديل الوضع القائم هو الوضع القادم. والوضع القادم هو رؤية مستقبلية. المستقبل اذن محايث فى الابداع. وحيث أن المستقبل هو أحد آنات الزمان فالسؤال اذن:

ما الزمان؟

ثمة زمان الهى وهو بلا بداية ونهاية، وزمان انسانى وهو له بداية ونهاية . والذى يعنينا هنا هو الزمان الانسانى. ويبدو أنه مرادف للدهر والوقت فى اللغة العربية.

قال حاتم الطائى:

هل الدهر إلا اليوم أو أمس أو الغد
كذلك الزمان بيننا يتردد (٣٨)

والدهر هنا هو الزمان وهو الوقت. فالزمان اذن هو الدهر وهو ساعات الليل والنهار، والوقت الطويل أو القصير. ويقال دهر كل قوم زمانهم. وفى الفروق اللغوية «الدهر جمع أوقات متوالية مختلفة كانت أو غير مختلفة. ولهذا يقال الشتاء مدة ولا يقال دهر لتساوى أوقاته فى برد الهواء وغير ذلك من صفاته. واسم الزمان يقع على جمع من الأوقات(٣٩).

وأهم ما فى الزمان لا اليوم ولا الأمس و إنما الغد، أى المستقبل. ذلك أن حياة الانسان مهددة باحتمالات مخيفة كالجدب والأوبئة والزلازل والبراكين مما تجعل قراءة المستقبل حاجة ملحة تُشعر ببعض الأمان.وكان

الكهنة، قديما، يدعون أنهم يأخذون علمهم من النجوم(٤٠). بل كان يقال إن الفرد العادى يستطيع التكهن بعواقب الأمور(٤١). أو بأصوات بعض الطيور(٤٢). وبسبب أهمية المستقبل تحكم المنجمون فى الملوك. ويحكى أنهم قدروا للاسكندر زمان ومكان موته، وأ خبروا فرعون بأن مولوداً سيكشف عنه المستقبل يزيل ملكه مما أثار جزع فرعون فأمر بذبح الأطفال ليأمن المستقبل.

هذا عن الزمان لغويا وشعبياً، ويبين منه أهمية المستقبل فماذا عن الزمان فلسفيا؟

إن الزمان، عند أرسطو، على علاقة بالحركة. إنه يبدو وكأنه حركة، ولكنه ليس كذلك لأن الحركة خاصية المتحرك فى حين أن الزمان مشترك بين الحركات جميعاً. ثم إن الحركة قد تكون سريعة وقد تكون بطيئة، أما الزمان فراتب ليس له سرعة. على أن الزمان و إن لم يكن حركة فهو،فى رأى أرسطو، يقوم بالحركة. فنحن حينما لا تتغير حالاتنا النفسية لا يبدو لنا أن زمانا قد تقضى. اذن بين الزمان والحركة علاقة.

والحركة لا تقوم إلابمتحرك. اذن الزمان على علاقة بالمتحرك. بيد أن المتحرك قد لا يكون على وعى بأنه يتحرك، ومن ثم لا يكون على وعى بالزمان. والانسان هو الكائن الوحيد من بين الكائنات الحيوانية الذى يعى أنه يتحرك، ومن ثم فهو الوحيد الذى يعى الزمان

اذن الزمان يستلزم الوعى به .

والسؤال عندئذ:

من أين يبدأ الوعى بالزمان؟

إن تحديد البداية محكوم بآنات الزمان. والآنات ثلاثة: الماضى والحاضر والمستقبل.

والسؤال اذن:

أين تقع نقطة البداية؟

فى الماضى أم فى المستقبل؟

الرأى الشائع أن الماضى هو نقطة البداية. وسبب ذلك مبدأ العلية. ذلك أن هذا المبدأ يلزمنا بالسير فى اتجاه واحد من السابق إلى اللاحق. السابق هو العلة واللاحق هو المعلول. وهذا التصور هو الذى أفضى إلى بزوغ مشكلة خلق العالم حيث كان السؤال: متى خُلق العالم؟

وكان الجواب على ثلاثة أنحاء:

قائل بأن العالم قديم بمادته وصورته وزمانه وتراكيبه ومن غير مدبر.

وقائل بأن العالم له مدبر هو الله وهو قديم، والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه.

وقائل بأن الله أبدع العالم ليس من مادة قديمة بل على سبيل الفيض، وهذا الفيض أزلى. ولهذا فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات. ومحدث بالذات يعنى أن العالم مستمد وجوده من الله.

وقد حدث صراع فى كل من العالم الاسلامى والمسيحى بسبب التناقض القائم بين هذه الأنحاء الثلاثة. وارتأي كانط أنه لاسبيل إلى رفع هذا التناقض ذلك أنه في عرضه لمسألة خلق العالم فى اطار الزمان والحرية

انتهى إلى القول بأن هذه المسألة توقعنا فى تناقض لا سبيل إلى رفعه.

تفصيل ذلك:

القضية: للعالم بداية فى الزمان لأنه اذا لم تكن للعالم بداية كانت كل لحظة مسبوقة بزمان غير متناه. وهذا خُلف لأن معنى اللانهاية فى الزمان أن هناك سلسلة لاتتم أبداً.

نقيض القضية: ليس للعالم بداية لأنه لو كان للعالم بداية لكان تقدمها زمان متجانس. وفى مثل هذا الزمان تتساوى الآنات فى عدم احتوائها ما يرجح وجود العالم على عدم وجوده، فلم يكن العالم ليوجد أبدا.

أما فى اطار الحرية فنصل إلى هذين النقيضين:

القضية: العلية الطبيعية ليست العلية الوحيدة التى ترجع إليها جميع ظواهر العالم، بل من الضرورى التسليم أيضا بعلية حرة لتفسير هذه الظواهر. ذلك بأن كل ما يحدث بموجب العلية الطبيعية يحدث بعد حادث سابق بعينه، وهكذا إلى غير نهاية. فاذا لم يكن هناك سوى هذه العلية لزم القول بسلسلة لامتناهية من العلل لتعيين كل ظاهرة، ولكن السلسلة اللامتناهية لا تتم أبدا فيجب التسليم بعلية حرة قادرة على أن تبدأ سلسلة ظواهر تجرى حسب القوانين الطبيعية.

نقيض القضية:

ليس هناك حرية، ولكن كل شىء فى العالم يحدث بحسب قوانين طبيعية. ذلك بأن كل بداية فعل تفترض فى العلة حالة لا تكون فيها فاعلة. فاذا صارت إلى حالة هى فيها فاعلة كان فيها حالتان متعاقبتان لا تربط

بينهما علاقة علية. ولكن لكل ظاهرة علة فالحرية معارضة لقانون العلية(٤٣).

وهذا التناقض وسابقه يتناولان مسألة الخلق. وهما فى النهاية يدوران على الزمان والعلية، وعلى أن الزمان، فى اطار العلية، يدور على السابق واللاحق، أى على الماضى

واذا أردنا رفع التناقض، وهو رفع مرفوض من كانط،فالسؤال اذن:

هل الزمان يتجه، فى مساره، من الماضى إلى المستقبل ماراً بالحاضر؟

وفى صياغة أخرى نسأل:

حيث أن الزمان كلٌ مؤلف من ماض وحاضر ومستقبل فأىُّ الآنات له الأولوية بالنسبة إلى الوعى بالزمان؟

ثمة أجوبة ثلاثة: الجواب الأول هو جواب الأفلاطونية المحدثة أن الأولوية للحاضر أو بالأدق للآن الدائم. والجواب الثانى هو جواب أصحاب النزعة التاريخية وهو أن الأولوية للماضى. والجواب الثالث هو جواب هيدجر.

يقول إن الزمانية الأصيلة تتزمن ابتداء من المستقبل حتى إنها لتوقظ الحاضر بأن تكون هى مستقبلا قد كان. فالظاهرة الأولية للزمانية الأصيلة اذن هى المستقبل(٤٤). ورأى هيدجر مردود إلى تصوره أن المستقبل هو الامكان،والامكان سابق على الواقع.

وفى رأيى أن الأولوية ليست للماضى لأنه، فى أصله، مستقبل ، أى هو مستقبل فات. ومعنى ذلك أن الماضى مسلوب من سمته الأساسية وهى أنه كان مستقبلاً وأنه لم يعد كذلك. كما أن الأولوية ليست للحاضر لأنه وَهْم. فالحاضر نهاية ماض وبداية مستقبل. يبقى اذن أن تكون الأولوية للمستقبل.

ولا أدل على ذلك من أن المستقبل مشحون بامكانات مطلوب تحقيقها فى الواقع، أى هى التى تكوّن الواقع الانسانى. اذن هى امكانات واقعية. ثم إن البشر يستهويهم معرفة الغيب. وفى اللغة اليونانية «النبى»Prophétés هو الذى ينبئنا بالمستقبل. ولهذا فهو موضع اضطهاد لأن من شأن هذا الإنباء تغيير الواقع. المستقبل اذن محايث فى عملية تغيير الواقع. واذا كان تغيير الواقع من صنع الانسان فالمستقبل اذن محايث فى الانسان. ولكننا لا نعى هذه المحايثة لسببين. السبب الأول أن آلة الزمان هى التى تحدد لنا الزمان. والسبب الثانى مردود إلى تصور الزمان على أنه مطلق، ومن ثم لا علاقة له بالأشياء أو الأحداث.

ومفهوم الزمان كجوهر مستقل قائم بذاته هو مفهوم قديم. بدأ مع الأورفية احدى ديانات اليونان القديمة فى القرن السادس قبل الميلاد. وكانت تتصور أن كرونوس الذى يمثل الزمان له وجود مستقل.

وفى مقابل مطلقية الزمان كانت عدم مطلقيته. يقول لوكريشيوس فى كتابه «طبيعة الأشياء». إن الزمان لا وجود له فى ذاته. ولكن من الأشياء وحدها يشتق معنى ما تم فعله فى الماضى ثم ما هو حاضر معنا، وما يتبع ذلك. ولايمكن التسليم بأن لدينا مفهوما عن الزمان من ذاته منفصلا عن حركة الأشياء والسكون التام(٤٥).

وفى القرن السابع عشر تصور نيوتن أن الزمانية هي الشكل الأولى للزمان. يقول «إن الزمانية هى الذات الخارجة عن الأصيلة الموجودة فى ذاتها ولذاتها».

وقد انتقد ليبنتز مطلقية الزمان عند نيوتن، اذ قال فى رسالته إلى كلارك«إذا سأل انسان: لماذا لم يخلق الله العالم فى العام السابق على عام الخلق فان هذا الانسان سيبحث عن سبب ذلك، وهو محق عندئذ فى استدلاله على أن الزمان متميز عن الأشياء الموجودة فيه »(٤٦).

ولهذا يرى ليبنتز أن الأزمنة هى أبنية منطقية ناشئة من الأحداث. ومن ثم فان الآنات بلا أشياء لا وجود لها. إن الآنات قائمة فقط فى نظام تتابع الأشياء.

وبعد ليبنتز جاء ماخ وانتقد كذلك مطلقية الزمان عند نيوتن قائلا إن الزمان ليس له قيمة فى ذاته، وبالتالى فان علم الفزياء ليس فى امكانه أن يشير إلا إلى زمان نسبى. وكذلك فعل أنيشتين عام ١٩٠٥ فى نقده لمطلقية الزمان استنادا إلى رأيه فى تعدد أنسقة الاشارة بفضل تعدد الملاحظين. ومن ثم فان الحركة نسبية وتفضى إلى أقيسة متعددة للزمان .

وفى اتجاه محايثة الزمان يذهب رسل إذ يقرر أن كلا من الماضى والحاضر والمستقبل لا ينتمى إلى الزمان من حيث هو زمان، وإنما ينتمى إلى ذات عارفة. فعندما أكون على يقين بأن الحادثة س موجودة فى الحاضر فمعنى ذلك أنها موجودة فى معية مع يقينى.

هذا موجز لتيارين فلسفيين متناقضين فى مفهومهما للزمان. والذى يجعلنا ننحاز إلى تيار عدم مطلقية الزمان هو التزامنا بتأسيس نشأة الحضارة على الابداع، وبتأسيس الزمان على الابداع

الابداع اذن هو مصدر الزمان أوبالأدق هو مصدر المستقبل.

والمستقبل مرتبط بالغاية، وهى خاصية أساسية للانسان والتى أشار إليها ماركس فى حديثه عن النحلة حيث يقول «إن ما يميز أسوأ مهندس من نحلة أنه يتخيل البناء قبل أن يحققه فى الواقع. وفى نهاية العمل يحصل على نتيجة كانت فى الأصل قائمة فى تخيله منذ بداية العمل».

الفعل اذن غائى، والغاية مطروحة فى المستقبل. ومن ثم فالفعل مستقبلى. ولأنه مستقبلى فهو رمز على النفى من حيث أنه رافض لوضع قائم status quo، ورمز على الايجاب من حيث أنه محقق لوضع قادم pro quo أى لوضع ممكن .و معنى ذلك أن الواقع الممكن هو علة تغيير الواقع القائم، أى أن العلة مطروحة فى المستقبل وليست مطروحة فى الماضى. ومن ثم فالعلة ذاتها هى فى مجال الامكان، أى أنها لن تتحقق، وإنما هى فى الطريق إلى التحقق. الحرية اذن مطروحة فى المستقبل وليست مطروحة فى الماضى. واذا كان التابو (المحرم) مطروحا فى الماضى فالحرية، بهذا المعنى، مجاوزة للمحرم.

الحرية اذن محايثه فى الابداع. ومن ثم فالذى يحد من الحرية يحد، فى نفس الوقت، من الابداع.

فما الذى يحد من الحرية؟

منطقياً هو المحرم.

وما المحرم؟

إنه الثقافة عندما تتمطلق. ومن ثم فالمحرم ثقافى الطابع.

وأين يكمن المحرم الثقافى؟

إنه فى الذاكرة. والعلاقة بين الذاكرة والمحرم الثقافى علاقة طردية،

بمعنى أنه كلما قويت الذاكرة تجمد المحرم الثقافى ، ومن ثم تصبح الذاكرة هى ذاكرة السلف، أو العقل الجمعى على حد تعبير دوركايم. وأعتقد أن هذه الفكرة مسايرة لرأى هيدجر فى الذاكرة من حيث أنها، فى رأيه، «دائما خارج ماهو جديد»(٤٧). ومعنى ذلك أن «الذاكرة تحفظ وتصُفّ كل أحوالنا الواحدة تلو الأخرى وفقاً لحدوثها، تاركة لكل واقعة مكانها، وبالتالى هى تحدد تاريخها»(٤٨).

فاذا استند التعليم إلى الذاكرة فقد استند إلى التذكر ومن ثم يصبح العلم محصوراً فى التذكر. وقد كان أفلاطون أول مَنْ فطن إلى ذلك فى عبارته المأثورة «العلم تذكر والجهل نسيان». وقد دلل على ذلك فى محاوراته وعلى الأخص محاورة «مينون». ونجتزىء هنا جزءً من الحوار الذى دار بين سقراط و مينون.

مينون - ماذاتعنى، يا سقراط، بقولك إننا لا نتعلم، وأن ما نقول عنه إنه تعليم ليس إلا عملية تذكر؟ هل فى امكانك أن تعلمنى كيف يكون ذلك كذلك؟

سقراط - لقد سبق أن أخبرتك، يا مينون، أنك انسان خبيث. وأنت الآن تسألنى عما اذا كان فى امكانى أن أعلمك فى الوقت الذى فيه أقول لك أن ليس ثمة تعليم، وإنما المسألة كلها مجرد تذكر. وهكذا تتخيل أنه فى امكانك ايقاعى فى تناقض.

مينون - أنا أحتج. فليس عندى مثل هذا القصد. وكل ما هنالك أننى أتساءل بحكم العادة. ولكن اذا كان فى إمكانك التدليل على أن ماتقوله حق

فانى أود أن تكون راغبا فى ذلك.

سقراط – إنها مسألة ليست ميسورة، ولكنى سأجتهد فى ارضائك بقدر ما أستطيع. وعلى ذلك فانى أطلب منك أن تستدعى أحد اتباعك العديدين حتى يمكننى أن أدلل لك على ما أقول

مينون – بكل تأكيد. تعال هنا أيها الصبى

سقراط – إنه يونانى، ويتكلم اليونانية. أليس كذلك؟

مينون – نعم، هو كذلك . فهو مولود فى هذا البيت.

سقراط – اصغ الآن إلى الأسئلة التى سأوجهها إليه، والحظ فيما اذا كان يتعلم منى أو فيما اذا كان يتذكر

مينون – سأنفذ ما تأمرنى به

سقراط – قل لى، أيها الصبى، هل تعرف أن هذا الشكل مربع؟

الصبى – نعم، أعرف.

سقراط – وهل تعرف أن الشكل المربع له أربعة أضلاع متساوية؟

– الصبى– بكل تأكيد

سقراط – وأن هذه الأضلاع التى تمر بمنتصف المربع متساوية كذلك؟

الصبى – نعم

سقراط – وأن المربع ليس له حجم معين ؟

الصبى– بالتأكيد

سقراط – واذا كان طول أحد الأضلاع الجانبية قدمين، وطول الضلع المقابل له قدمين فما هو المجموع الكلى؟ احسب واخبرنى.

الصبى – أربعة يا سقراط

وهكذا يواصل سقراط أسئلته والصبى يجيب ليدلل على أن العلم تذكر. وتأسيساً على ذلك تكون لدينا ثقافتان: ثقافة الابداع وثقافة الذاكرة. ثقافة الابداع محكومة بتعريفنا للانسان بأنه حيوان مبدع، أى حيوان مستقبلى. وثقافة الذاكرة محكومة بتعريفنا للانسان بأنه حيوان اجتماعى، أى حيوان ماضوى، أى حيوان محصور فى عقله الجمعى. وبيّن من ذلك أن ثقافة الابداع تدخل فى توتر مع ثقافة الذاكرة. وتاريخ العلم شاهد على هذا التوتر.

مثال ذلك جليليو. ففى المقدمة التى كتبها أينشتين لكتاب جليليو بعنوان «حوار حول نسقين كونيين رئيسين» يكشف لنا فيها عن العلاقة المتوترة بين الإبداع والثقافة. يقول عن هذا الكتاب إنه منجم من المعلومات لكل مَنْ يهمه التاريخ الثقافى للعالم الغربى، وتأثيره على التطور الإقتصادى والسياسى. إننا أمام إنسان له إرادة قوية وذكاء وجسارة، وممثل للتفكير العقلانى فى مواجهة أولئك الذي يحافظون على سلطانهم ويدافعون عنه، معتمدين فى ذلك على جهل الشعب، وصلابة المعلمين الذين يرتدون عباءة الكهنوت. وهو قادر، بفضل ما أوتى من موهبة أدبية خارقة، على مخاطبة مثقفى عصره بلغة واضحة وقوية للتغلب على التفكير الأسطورى، لدى معاصريه، الدائر على مركزية الإنسان ، وللعود بهم إلى ممارسة الأسلوب الموضوعى الذى يعتمد على مبدأ العلية، هذا الأسلوب الذى فقدته البشرية مع انهيار الثقافة اليونانية. وأغلب الظن أن الشلل الذى أصاب العقل، فى القرن السابع عشر، بسبب التراث المتحجر للعصر الوسيط، انتهى إلى الحد الذى لم

تعد فيه القيود الملتفة حول التراث العقلى قادرة على الصمود سواء كان جليليو أو لم يكن(٤٩).

ويبين مما تقدم أن ثمة تناقضا بين الإبداع العلمى والثقافة القائمة،أو بين هذا الإبداع والدوجما dogma المستندة إلى السلطة. وفى زمن جليليو كان التشكيك فى صدق الآراء التى ليس لها سند من السلطة كفيل بإعدام صاحبه

ويبين مما تقدم أيضا أن التناقض ذاته مولد للابداع. ولهذا فإنى أوثر استخدام لفظ «إشكالية» بدلا من لفظ «مشكلة». فلفظ مشكلة يوحى بأن ثمة حلا للمشكلة.وهنا ثمة سؤال لا بد أن يثار: هل كل مشكلة لها حل؟ جوابنا بالنفى، لأن المشكلة قد تكون زائفة، ومن ثم يصبح البحث عن حل لها، من غير وعى بهذا الزيف، هو بحث عن وهم. ومع ذلك فقد لا تكون المشكلة زائفة، وفى هذه الحالة يكون حلها تقليدياً فى اطار ثقافة الذاكرة.

أما لفظ «إشكالية» فإنه ينطوى على تناقض، لأنه يعنى أن القضية قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة. وهى لهذا تبدو كما لو كانت قضية متناقضة. وهذا التناقض هو المدخل إلى الإبداع. لأن رفع التناقض لايتحقق إلا بابتداع حل جديد.

ومن أجل التوضيح نثير مسألة ابداع الهندسات اللااقليدية. فقد تم هذا الابداع بفضل عدم القدرة على حل الاشكالية الخاصة بالمصادرة الخامسة التى تنطوى على تناقض.الحل التقليدى يقوم فى البرهنة على عدم وجود تناقض. ولكن البرهنة فى ذاتها تتناقض مع مفهوم المصادرة باعتبار أن المصادرة قضية نسلم بها ولا يمكن البرهنة عليها. نحن اذن أمام اشكالية

وليس مشكلة. والاشكالية تستلزم حلا ابداعيا لرفع التناقض الكامن فيها. وقد حدث ذلك بابتداع هندسات لاإقليدية.

ومن أجل التوضيح أيضا نأتى بمثال من فكر داروين.

ففى يوميات البيجل فى الفترة، من ١٨٣١ إلى ١٨٣٦، سجل داروين آلافا من الصفحات كمذكرات علمية. وقد خلت هذه المذكرات تقريباً من الاشارة إلى مفهوم التطور، إذ كان منشغلا بمسائل چيولوچية، وكان مقتنعا بأن ثمة نظاما طبيعيا ثابتا ومتسقا، الكائنات العضوية فيه متكيفة مع بعضها البعض من جهة، ومتكيفة كلها مع البيئة الطبيعية من جهة أخرى. ولكنه عندما قبل النظريات الچيولوچية الدائرة على نظام متغير فى العالم الطبيعى ارتأى أن ثمة تناقضا على النحو الآتى: كل نوع من الأنواع الحية يتكيف مع بيئته، ولكن البيئة متغيرة على الدوام ومع ذلك فالأنواع ثابتة. فبدأ فى يوليو ١٩٣٧، أى بعد عشرة شهور من عودته إلى إنجلترا، بكتابة مذكرات عن «تغير الأنواع». وقبل سبتمبر ١٨٣٨ تكونت لديه فكرة واضحة عن دور الإنتخاب الطبيعى فى عملية التطور. وقد أسهمت فى توضيح هذه الفكرة قراءته لكتاب مالثوس عن « مبدأ السكان». ولكنه فى يوليو ١٨٣٨ كان قد انشغل بقضايا سيكلوچية تتعلق بتطور الانسان، والعقل، والإنفعالات، والسلوك، ومن ثم بزغت فى ذهنه علاقة بين علم النفس والتطور. وكل ذلك حدث قبل تأليف كتاب «أصل الأنواع». وقبل سبتمبر ١٨٣٨ أفضت قراءته لنظرية مالثوس إلى أهمية الإنتخاب الطبيعى. وبعد ذلك لم يبق أمامه سوى تأسيس النسق العلمى. ولم يكن هذا التأسيس بالأمر

الهين، فقد استغرق سنوات عديدة.

يبقى مثال أخير. فى الثلاثينيات من هذا القرن فى كمبردج ماساشوستش كان فريق من العلماء يجتمع مرة كل شهر، برئاسة عالم الفزياء المكسيكى أرتورو روزنبلوث Arturo Rosenblueth، ثم انضم إليه عالم الرياضة الأمريكى نوربرت وينر Norbert Wiener. وكان الرأي السائد أن ثمة تناقضا بين العلوم الرياضية والعلوم البيولوچية الأمر الذى أدى إلى سيادة رؤية تجزيئية للعلوم .وكان السؤال: هل فى الامكان رفع هذا التناقض؟ وحاول هؤلاء العلماء رفع هذا التناقض . فارتأى كل من روزنبلوث ووينر أن الآلات قد تكون فى عملها مماثلة للجهاز العصبى، وقد تسهم نظرية الاتصالات فى دراسة دماغ الانسان وبذلك تتداخل العلوم البيولوچية والرياضية فتنشأ عن ذلك علوم جديدة تسمى «علوما بينية». وقد كان فأصدر وينر كتاباً يصف فيه علماً جديداً بعنوان «السيبرنطيقا: التحكم والإتصال فى الحيوان والآلة»(١٩٤٨). ولفظ سيبرنطيقا مشتق من اللفظ اليونانى Kubernetes ويعنى ربان السفينة. ولفظ «الحاكم»Governor مشتق من نفس الجذر اليونانى. وقد سك وينر هذا المصطلح لسببين: السبب الأول مردود إلى بحث للعالم الفزيائى چيمس كلارك مكسويل بعنوان نظرية «الحكام» ويتناول التنظيم الذاتى أو ميكانزم التحكم Feedback mechanism .وكان چيمس وات - مخترع الآلة البخارية - قد أطلق لفظ «الحكام» على ميكانزم التحكم . والسبب الثانى مردود إلى أن ميكانزم قيادة السفينة هو أفضل ميكانزمات التحكم.

وبفضل السيبرنطيقا تمت صناعة الكومبيوتر. وفى عام ١٩٨٢ ظهر على غلاف مجلة Time عنوان مثير «إنسان عام ١٩٨٢». ولم يكن إنسانا بل آلة تسمى الكومبيوتر تنبىء بثورة هى ثورة الكومبيوتر تدور على صناعة «عقل صناعى» يدلل ويبرهن . وبفضل هذا العقل نميز بين المعلومات والمعرفة، من حيث أن المعرفة هى معلومات قد صيغت وأوّ لت وأحدثت تأثيراً فى الواقع. ومن هذه الزاوية المعرفة قوة. وهى عبارة سبق أن قالها بيكون، ولكنها لم تتجسد إلا فى ثورة الكومبيوتر، وبذلك تصبح المعرفة قوة إنتاجية تحدث تغييراً فى قوى الإنتاج إذ تصبح قوة رابعة بالاضافة إلى القوى التقليدية الثلاث للانتاج وهى: الأرض، وراس المال، والعمل. وفى تقديرى أن العمل فى ضوء مقولة «المعرفة قوة»، هو العمل العقلى، وبالتالى فعمال المستقبل هم عمال عقليون أو معرفيون. ومن ثم يمكن القول بأن «المعرفة تحكم» وهى العبارة التى وضعها دانيل بل على غلاف كتابه بعنوان «بزوغ مجتمع ما بعد الصناعى».

خلاصة القول إن هذه العلوم البينية، وثورة الكومبيوتر، وقوة المعرفة تكشف عن منطق جديد هو «منطق الابداع». وقد يبدو أن ثمة تناقضا فى الحدود بين المنطق والابداع بدعوى أن المنطق ينص على القواعد، فى حين أن الابداع ينص على الخروج على القواعد. بيد أن هذا التناقض يزول بزوال الوهم الدائر على أن الابداع ظاهرة نادرة مرتبطة بالعبقرية.

والسؤال اذن:

هل ثمة عبقرية؟

ونجيب بسؤال:

ما العبقرية؟

العبقرية، فى اللغة العربية، مشتقة من عبقر وهو موضع كانت تزعم الأساطير القديمة أنه مكان تكثر فيه الجن، وهى كائنات قد تلهم الشاعر أو الفيلسوف. والالهام معناه حرفيا«النفخ فى». وفى اللغتين الانجليزية والفرنسية لفظ inspiration يفيد معنى نفخ الهواء إلى الداخل. وعلى ذلك يكون الملهم هو مَنْ يتلقى، دون تعمد منه، ودون أن يعرف تماما مصدر الخاطر الذى يرد فى ذهنه فيعزوه إلى الآلهة أو أرباب الشعر أو إلى الجن (٥٠). وفى اللغة اليونانية القديمة لفظ mania يشير إلى حماس المبدع وهياج المجنون. ومن ثم قيل عن العبقرى إنه مجنون. وقد دلل أرسطو على وجود علاقة بين العبقرية والجنون فى كتابه المعنون« المشكلات ،جزء٣». يقول «إن احتقان الدماغ بالدم يحول بعض الأشخاص إلى شعراء وأنبياء وعرافين. وكثيراً ما كان مشاهير الرجال فى الشعر والفنون مصابين بالجنون أو بالمرض السوداوى، نافرين من مصاحبة الآخرين غير واثقين بهم. وقد شوهدت مثل هذه الصفات لدى سقراط وأفلاطون وغيرهم خاصة لدى الشعراء».ومما دعا أرسطو إلى هذا الرأى نظرته إلى وظيفة الدماغ. فكان يعتقد أن عضو الفكر هو القلب لا الدماغ، وأن الدماغ لا يعدو أن يكون غدة وظيفتها تبريد الحرارة الصادرة من القلب. وعندما يقصر الدماغ عن تأدية هذه الوظيفة يحدث الاحتقان وما يتبعه من هيجان وهذيان وهتر.

وظلت النظرية التى تقرر العلاقة بين العبقرية والجنون تتردد أصداؤها

فى القرون الوسطى حتى العصر الحديث.ومن أهم الكتب التى صدرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لتدعيم هذه النظرية كتاب مورو دى تور Moreau de Tours الصادر عام ١٨٥٩ بعنوان «علم النفس المرضى وعلاقته بالفلسفة والتاريخ».جاء فيه أن ما ذهب إليه أرسطو حقيقة واقعية. فالعبقرية ذات منشأ مرض عضوى. يقول:« إن العوامل العضوية الأكثر ملاءمة لنمو الملكات العقلية هى بعينها التى تولد الهذيان. وقد يؤدى التكتل غير العادى للقوى الحيوية فى عضو ما إلى نتيجتين متساويتين من حيث احتمال حدوثهما: زيادة الطاقة فى وظائف هذا العضو، وكذلك احتمال أكبر لإصابة هذه الوظائف بالاختلال والانحراف. ثم يستطرد قائلا: «العبقرية أعلى وأسمى ما يعبر عن النشاط العقلى، ليست إلا مرضا عصابياً» neurosis. وهذا هو تعريفه للعبقرية. ويقصد بالعصاب الحمية والهياج. وكذلك الطبيب الإيطالى «لومبروزو» فى كتابه «الإنسان العبقرى» يقرر أن الصرع تقتصر مظاهره على النوبات التشنجية بل كثيرا ما تتخذ هذه المظاهر شكل المظاهر النفسية كالإبداع العبقرى.وإمعانا فى تدعيم نظريته أثبت وجود العبقرية لدى نزلاء مستشفى الأمراض العقلية ونشر لهم بعض القصائد وبعض الصور.

وفى القرن العشرين ثمة أبحاث تدعم الفرض القائل بوجود علاقة بين العبقرية والجنون، وتستند فى تبريره إلى الچينات. وكان فرنسيس جالتون هو أول من أشار إلى العلاقة بين العبقرية والچينات فى كتابه «العبقرية الموروثة» (١٨٦٩) حيث يذهب إلى القول بأن العبقرية موروثة بالچينات، ولهذا فان

العقبات الاجتماعية لاتقف عائقا أمام بزوغ العبقرية. وعندما قرأ دارون كتاب جالتون قال فى حمية «أنا لا أعتقد أننى قرأت كتابا فى حياتى يفضل كتاب جالتون من حيث الاثارة والأصالة»(٥١).

وفى عامى ١٩٢٥، ١٩٢٦ صدر باشراف لويس ترمان مجلدان بعنوان «أبحاث فى العبقرية». دارت فيهما الابحاث على ١٣٠٠ من الأطفال الموهوبين كلهم فى عمر واحد. ثم أجريت عليهم اختبارات عندما وصلوا إلى سن المراهقة ثم إلى سن النضج. وانتهى الباحثون إلى أن كلا من الموهبة والذكاء يميل إلى الثبات، وأن الانجازات مشروطة بعوامل غير عقلية، مثل المثابرة.

وقد أيّد فرويد جالتون فى القول بالمحددات البيولوچية للعبقرية ولكن من زاوية أخرى غير زاوية جالتون، إذ ركز على تأثير الحاجات الغريزية والعمليات العاطفية اللاشعورية. وبينما انشغل جالتون باكتشاف الاتفاق والافتراق بين الجماعات اهتم فرويد بتطور الأفراد المبدعين مثل ليوناردو دافنشى ودستيفسكى. وارتأى أن اشباع الحاجات الغريزية، وخاصة الجنسية والعدوانية، هى الغاية من أى نشاط انسانى. واذا لم تُشبع فان الطاقة تنحرف عن اقتناص اللذة المحرمة إلى ما يقره المجتمع. وهذا الانحراف يسميه فرويد«التسامى». ويعتقد فرويد أن تقدم الحضارة مردود، فى معظمه، إلى التسامى اللاشعورى للطاقة المولّدة من الدوافع الغريزية والذى يتجسد فى عمل مبدع.

وفى عام ١٩٢٦ صدر كتاب لماكلويد مونرو بعنوان «سيكو باثولوچيا

السل» وفيه فصل بعنوان «السل والعبقرية» يذهب فيه مونرو إلى أن السل يلهب القوة الابداعية. وهو فى هذا الرأى متأثر بچاكبسون فى كتابه المعنون «السل والعقل المبدع». وكل منهما يأتى بأمثلة من كبار الفلاسفة والشعراء مثل چون لوك وكيتس وشيلر(٥٢).

وفى عام ١٩٥: ارتأى جيلفورد أن الفعل المبدع محصور فى أفراد شواذ لديهم أفكار شاذة. وهؤلاء يسمون عباقرة ويتسمون بخصائص نفسية ومعرفية وشخصية. وفى عام ١٩٥٣ نشر الكس أوزبورن كتابه «المخيلة التطبيقية» جاء فيه أن الابداع سيظل سراً مغلقاً.

وارتأى هانس ايزنك أن الابداع ليس من مكونات الذكاء، وإنما هو من سمات الشخصية. ومعنى ذلك أن الابداع ليس سمة معرفية. وكل ما فعله بعد ذلك هو البحث عن السند التجريبى الذى يرجع الفضل فى الكشف عنه إلى علماء النفس البريطانيين. وهذا السند التجريبى مردود، فى أصله، إلى الفرض القائل بأن ثمة علاقة عضوية بين العبقرية والجنون، وعلى الأخص مرض الشيزوفرينيا (الفصام). وثمة أبحاث عن الوراثة دلّت على وجود مثل هذه العلاقة.فقد اكتشف «كارلسون» و «چارفك وشادوك» أن من بين أقارب المصابين بالشيزوفرينيا أفراداً مبدعين. ورأى «أيزنك» أن مثل هذه النتائج تدعم الرأى القائل بوجود علاقة بين خصائص الشخصية والأنماط السلوكية. وهذا بدوره يدعم الرأى القائل بأن الابداع نتاج بعض خصائص الشخصية وليس نتاج متغيرات معرفية.(٥٣)

وفى هذا الاطار نشر «أيزيك» كتابا بعنوان:استبيان أيزنك

للشخصية(١٩٧٥) استند فيه إلى الفرض القائل بأن ثمة تواصلاً من السواء إلى الذهان. وأن ثمة علاقة بين العبقرية والجنون.

بيد أن ثمة اتجاها آخر لم يرق بعد إلى مستوى النظرية يربط بين العبقرية والسحر، ويتخذ من نيوتن مثالاً للتدليل على هذه العلاقة. ففى عام ١٩٣٦ عثر عالم الاقتصاد الانجليزى چون مينرد كينز على مخطوطات فى السيمياء (الكيمياء السحرية) بقلم نيوتن.ولم يتردد بعدها فى القول بأن نيوتن يعتبر آخر السحرة، وآخر البابليين والسومريين، وآخر عقل يرى العالم المحسوس والمعقول كما كان يراه أولئك الذين كانوا أوائل المؤسسين لتراثنا الثقافى منذ حوالى عشرة آلاف سنة[٥٤]. ومن ثم دعا إلى اعادة قراءة كتاب نيوتن «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» (١٦٨٧)[٥٥]. ويخلص كينز من هذه القراءة إلى أن « تجارب نيوتن لم تكن من أجل الوصول إلى مكتشفات جديدة وإنما من أجل التحقق من صدق معارفه القديمة». وهذا القول هوالذى دفع لن ثورنديك إلى القول بأن قانون الجاذبية ليس إلا«صياغة سحرية»[٥٦]. وهو الذى دفع ريتشارد وستفول إلى احصاء ماكتبه نيوتن عن السيمياء فحددها ب ١.٢٠٠٠٠٠ كلمة [٥٧]. وسبق هؤلاء ليبنتز فى اتهامه لنيوتن بأن قانون الجاذبية ينطوى على «خصائص سحرية»،إذ كيف يمكن تصور أن كتلتين تتجذبان عن بُعد. ثمة قوة خفية. وكان هذا الاتهام من قبل أتباع ديكارت يُعد خطيئة ابستمولوچية لا يمارسها إلا الميتافزيقيون القدامى والسحرة. بل على الرغم من أن ڤولتير كان مروجا لفكر نيوتن فى فرنسا إلا أنه عبر عن دهشته من اهتمام نيوتن بمسائل غريبة. فقد اهتم

بتنبؤات العهد القديم باعتبارها دليلاً على العناية الالهية وعلى الأخص تنبؤات دانيال. فنيوتن يؤول ما جاء على لسان دانيال فى الاصحاح الثانى من أن حجرا ضرب تمثالا مكونا من أربعة معادن: ذهب وفضة ونحاس وحديد، فصار جبلا كبيرا وملأ الأرض كلها. وهذا ما رآه الملك فى الحلم. وفى رأى نيوتن أن هذه المعادن الأربعة ترمز إلى أربع أمم: البابليون والفرس واليونان والرومان[٥٨]. ثم إن نيوتن كان يعتقد أن فى الامكان تحويل المعادن بعضها إلى بعض، وأن الأجزاء الأولية المكونة للماء تتحول إلى أجزاء أولية مكونة للأرض.[٥٩] وكان هذا الاعتقاد موضع تحقير من ڤولتير. وكان ڤولتير فى حيرة من أمر نيوتن. وكان يتساءل: كيف يمكن ايجاد علاقة بين نيوتن مؤلف «المبادىء»، ونيوتن صاحب التنبؤات وتحويل المعادن؟ للجواب عن هذا السؤال نحن فى حاجة إلى مزيد من المعرفة عن نيوتن. ومما هو جدير بالتنويه هنا هو أن نيوتن كان مقتنعا بمعارف القدماء، وأنهم قد عبّروا عنها بالصورة الحسية والمجاز والرمز. الأمر الذى أفضى به إلى القول بأن نظريته عن الجاذبية ليست إلا «اعادة اكتشاف». ففى الطبعة الثانية من كتاب «المبادىء» أعلن عن نظرية فيثاغورس فى الجاذبية. وكان فيثاغورس قد امتنع عن الاعلان عن نظريته بأسلوب مباشر لأنه كان يتجنب «الغوغاء» على حد تعبير نيوتن. وفى أحد مخطوطاته يذكر نيوتن عبارات لأنكساغوراس (القرن الخامس قبل الميلاد) يحكى فيها عن سقوط أسد من القمر، وأحجار من الشمس. وهذا الحكى قريب الصلة من نظرية الجاذبية مغلفة «بلغة صوفية».

وهنا لابد من اثارة سؤالين:

هل ثمة علاقة بين العبقرية والمرض العقلى؟

وهل ثمة علاقة بين العبقرية والسحر؟

جوابى بالنفى عن السؤالين ولكن مع تباين الأسباب. عن العلاقة الأولى جوابى بالنفى لسببين:

السبب الأول أن هذه العلاقة لا يمكن تعميمها. فمثلا قال معلمو أينشتين عنه إنه طفل متخلف، وأخبروا والده بأن ابنه بطىء الفهم وهائم دائما أبدا فى أحلامه السخيفة.

والسبب الثانى أن ثمة فارقاً كيفيا بين الابداع السوى والابداع المرضى، وهو أن المبدع السوى يفضى فعله بالضرورة إلى احداث تغيير فى الواقع. أما المبدع المريض فان فعله عاجز عن احداث التغيير فى الواقع. وصاحب هذا الكتاب قد انشغل بقضية « الهذيان الدينى» وكان يزمع أن تكون هذه القضية موضوعا لنيل درجة الماچستير فى علم النفس المرضى فأمضى سنوات عدة فى القراءة والاتصال بأصحاب الهذيان الدينى. وكان فى مقدمة هؤلاء نزيل بمستشفى الأمراض العقلية بالعباسية مصاب ب«البارانويا» أى «جنون العظمة» فكان يعتقد أنه «إله الكون» مدللا على ذلك بإبداع علمى وفلسفى. فقد كان يرى أن الكون عبارة عن موجات موجبة وسالبة وأن اله الكون هو القادر على احداث التوازن بين هذه وتلك، وعن هذا التوازن تنبثق الكائنات ومن بينها الانسان.وعقل الانسان بدوره يستقبل الأشياء الخارجية على هيئة موجات: موجبة وسالبة. وهى تأتى إليه بقوة. بيد أن عقله بما له من قوة ضبط يخفف من حدة هذه القوة بحيث يدركها وهى فى

حدها المعتدل من القوة بحيث يقال إن هذا الانسان عاقل. أما اذا فقد العقل قوته الضابطة فانه لا يستطيع التحكم فى قوة الموجات وبالتالى تبدو له الأشياء فى شكل مبالغ. وكان يسرد قصصا عن بعض نزلاء المستشفى ليدلل على نظريته فى الجنون؛ منها أن مجنونا تصور أنه يقيم فى قصر ودخل عليه أحد الأطباء وأجرى له عملية جراحية بلا مبرر. وكل المسألة أن هذا المجنون كان ممنوعا من التدخين ولكنه حصل خلسة على علبة سجائر. وعندما اختطفها منه الممرض تصور ما حدث له على النحو سالف الذكر.

كنت ألتقى بهذا الاله كل يوم جمعة وأمكث أربع ساعات منصتا إلى أفكاره. واستمر اللقاء ستة شهور. وذات يوم قال لى: أنشر فى جريدة الأهرام أن اله الكون حبيس فى مستشفى الأمراض العقلية بالعباسية، وأنه يريد الخروج لكى يباشر مهمته فى هداية البشر. ثم أردف قائلا «واذا لم ينشر هذا الخبر فى الأسبوع القادم فسأرفض استقبالك». وحاولت المراوغة فقلت له «بما أنك اله الكون فباحدى معجزاتك تجد نفسك خارج الأسوار» فأجاب بلا تردد «أنا اله نظام ولست اله فوضى». ثم سلمنى عدة صفحات باللغة الفرنسية كان قد بدأ كتابتها لتسجيل أفكاره ونظرياته، وامتنع بعد ذلك عن مقابلتى. وخلاصة القول أن هذا الاله عاجز عن احداث الفعل المغيّر للواقع والكامن فى الابداع السوى.

اذن ليس ثمة علاقة جوهرية بين العبقرية والجنون. بيد أن نفى هذه العلاقة يستلزم أن العبقرية ليست ظاهرة مرضية بل ظاهرة سوية، ومن ثم تدخل فى اطار الابداع السوى.

هذا جوابى عن السؤال الأول. أما عن السؤال الثانى وهو نفى العلاقة بين العبقرية و السحر وعلى الأخص عند نيوتن فجوابى يدور على أن السحر كانت له الغلبة على العلم عند بزوغ الحضارة الانسانية. ثم بدأت هذه الغلبة فى التضاؤل مع التطور العلمى. ولا أدل على ذلك من أن عصر النهضة، فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، كان فيه علماء يحاولون استكناه أسرار الطبيعة بالسحر والتنجيم والطلسمات من أمثال جان بيك دى لاميراندول وبزاسلس وچيرولامو كردانو. وكان فيه علماء يضعون أسس العلم الحديث فى الرياضيات والفلك والطبيعيات من أمثال كوبرنيكوس وكبلر وجليليو. وجاء نيوتن بعد هؤلاء جميعاً مؤيدا للمذهب الآلى ومدعما للمنهج الرياضى ومكتشفا لقانون كلى هو قانون الجاذبية. استخرج منه بالقياس نتائج متفقة مع التجربة. على أنه إذ قال بالجاذبية قال بأنها «قوة». ثم جاء أينشتين وقال عن هذه «القوة» إنها لفظ سحرى واستبدلها بلفظ «مجال». بيد أن نقد أينشتين هنا لا يعنى أن نيوتن كان ساحراً، وإنما يعنى أن نيوتن لم يكن قد تحرر نهائيا من التفكير السحرى. ولكنه مع ذلك كان مجاوزا لعقلية علماء عصرالنهضة.

سئل ذات مرة عن كيفية مجاوزته لمكتشفات سابقيه كماً وكيفاً فكان جوابه «كنت أفكر فيهم دائما» وقال جاوس «لو فكر الآخرون فى الحقائق الرياضية كما كنت أفكر فيها دائما وفى عمق لاكتشفوا ماااكتشفته». ومعنى ذلك أن ليس ثمة مايُسمى بالعبقرية أو الابداع الآنى أو الالهام. فهذا كله ليس واردا فى تاريخ العلماء ولكنه وارد فى الأساطير التى ننسجها حول

العلماء مثل أسطورة التفاحة التى سقطت على رأس نيوتن ففجرت قانون الجاذبية.

ومن ثم ينتفى السؤال عن ماهية العبقرية لأنه ليس ثمة عبقرية. ولا يبقى بعد ذلك سوى الابداع فى شكله السّوى السمة الجوهرية للعقل الانسانى، الأمر الذى يستلزم امكان ممارسة الابداع منذ الطفولة، ويستلزم بالتالى اعادة النظر فى أسلوب تعليم الطفل. وهنا أود التنويه بتجربة الفنان حبيب جورجى الذى كان عميدا لقسم التربية الفنية بوزارة التربية والتعليم. فقد جمع ستة أطفال من الشارع وأسكنهم معه، وهيأ لهم وسائل التعبير التلقائى بمعزل عن أى نوع من أنواع التدريب التقليدى إلا ما يستوحونه من خيالهم متروكين ليستنبطوا التعبيرالذاتى المبدع من أنفسهم. إذ كان مقتنعاً بأن الابداع يبدأ مع الطفل فى سن الثالثة أو الرابعة. ولكن ذلك يستلزم عدم شحن رؤوس الأطفال بالمعلومات لأنها تخنق الابداع. فالنفس الانسانية ابداع جواب إن لم تصادفها معوقات. إنها نسيج وحدها واجتماعية فى آن واحد. فيها فيض من الابداع لايمكن حصره إلا اذا أمكن حصر أجرام الكون أو رمال الصحراء.

وفى عام ١٩٥٠ دعت اليونسكو حبيب جورجى إلى اقامة معرض فى فرنسا وانجلترا يعرض فيه آثار المدرسة الفنية التى أنشأها. وخصصت الاذاعة البريطانية برنامج «النقاد» الأسبوعى لمناقشة أعمال هذا المعرض. وفى هذا البرنامج قال الناقد الأدبى روبرت أنستى Robert Anstey إن أعمال الفتاة « سيدة ميساك» قد خرجت عن نطاق الطبيعة وأحدثت صياغة

جديدة للطبيعة. وقال موريس كوليز فى مجلة «تيم آندتايد» « رأينا سجاجيد نسجتها أيد تتراوح أعمارها بين العاشرة والرابعة عشر أفضل من السجاجيد الحديثة التى تُصنع وفقا لمشاهير الفنانين المعاصرين الفرنسيين والانجليز». ومعنى هذا القول أن الطفل منذ البداية ومن غير تعليم يتذوق العملية الابداعية ويمارسها. ومعناه أيضا أن الابداع سابق على المحاكاة. ومن ثم يثار هذا السؤال:

هل الطفل يتعلم بالابداع أم بالمحاكاة؟

للجواب عن هذا السؤال نستعين بسيكلوچيا الطفولة. وهذه السيكلوچيا لم تنشأ إلاابتداء من النصف الثانى من القرن الثامن عشر من أجل تأسيس نظم جديدة للتربية تحترم خصائص الطفولة. ثم توقفت هذه الحركة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر حتى استؤنفت بدراسات تين Taine فى فرنسا عام ١٨٧٦، ودارون فى انجلترا عام١٨٧٧. غير أن الدراسات التى تناولت سيكلوچيا الطفولة من جميع نواحيها لم تتسع دائرتها إلا فى القرن العشرين. وعندئذ تأسس علم نفس الطفل. ومن أبرز مؤسسيه چان بياچيه وهنرى ڤالون. فكل منهما له عدة مؤلفات عن الطفل، وكل منهما يقف ضد الآخر. فقد ناقش ڤالون آراء بياچيه فى الطفل فى كتابه «تكوين الرمز عند الطفل» عام ١٩٤٥. وفى يونيو ١٩٤٦ نشرت مجلة«علم النفس» لمؤسسها يوسف مراد مقالاً لهنرى ڤالون كتبه خصيصا للمجلة بعنوان «أثر الآخر فى تكوين الشعور بالذات»، حدد فيه ڤالون افتراقه عن بياچيه فى قوله بأن أبحاث بياچيه أشاعت الرأى التقليدى القائل بأن الشعور

بالذات أمر فردى فى جوهره. فالطفل يبدأ حياته وهو فى حالة انطواء ذاتى autisme.(٦٠) ويعد هذه المرحلة يمر الطفل بمرحلة التركيز حول الذات -egocentrisme (٦١) قبل أن يتمكن من تصور الآخرين فى موقف شركاء تقوم بينه وبينهم علاقات من التبادل، إذ أنهم يشاركونه الوجود، ويسوغ لهم أن ينظروا إليه كما ينظر إليهم وإن اختلفت وجهة النظر. وهذا الانتقال الذى يتم فى الشعور حول سن السابعة ، من حالة الاعتقاد بأن الشخص هو وحده موجود إلى الاعتقاد بتعدد الأشخاص، هو ما ينظم بطريقة أساسية تطور الطفل من الناحية العقلية.

وعلى الضد من هذا الرأى الشائع الذى يروج له بياچيه يذهب ڤالون فيرى أن المولود الحديث ليس نظاما مغلقاً. فحركاته وأسارير وجهه ونبرات صوته هى تعبيرات مزدوجة التأثير . تأثير صادر عندما يعبر الطفل عن رغباته، وتأثير وارد هو ما تثيره هذه التعبيرات من استجابة الآخرين. وتظل هذه التأثيرات المتبادلة فى حالة اختلاط بحيث ينعدم التمييز بين الذات والآخر. بيد أن هذه المرحلة، مرحلة التأثير المتبادل، تسمح للذات، فى نهاية المطاف أن تتخذ موقفها الخاص بصدد الآخر. وفى أغلب الأحيان تتخذ هذه المرحلة الجديدة شكل الأزمة الحقيقية، أزمة الشخصية التى تظهر فى سن الثالثة، وفيها يثبت الطفل ذاته بمقاومة غيره، وبالتمييز بين ما يملكه وما يملكه غيره إلى الحد الذى يصل فيه هذا التمايز إلى التناقض بل إلى حد القتال فيعتقد الطفل أنه كل مغلق، ويصبح الآخر غريباً، ولكنه مع ذلك شريك فى نفس الوقت لأنه الطرف الاجتماعى الذى امتصته الذات.

وتأسيسا على ذلك فان الافتراق بين بياچيه وڤالون يدور على العلاقة بين الذات والآخر فى مرحلة الطفولة. فالآخر، عند بياچيه، يظهر متأخراً فى حين أنه عند ڤالون فى تكوين الذات منذ البداية. وأنا أوثر رأى ڤالون لأن مفهوم الآخر هو من المفاهيم التى تميز الانسان من الحيوان. يقول ماركس «حيث تكون علاقة فهى تكون بالنسبة لى. والحيوان يفتقد هذه العلاقة. فبالنسبة إلى الحيوان فان علاقته مع الآخرين ليست واردة كعلاقة». واذا كان ذلك كذلك فليس من الميسور أن يتعلم الطفل وهو كلٌ مغلق عند بياچيه، وإنما يتعلم وهو مفتوح على نحو مايرى ڤالون.

ونزيد الأمر ايضاحا بالتساؤل عن كيفية تعلم الطفل للغة هو يجهلها، أى كيف يفهم الطفل عبارة هو يجهل معنى مفرداتها. والمعنى، بحكم طبيعته، ذو طابع تجريدى. أغلب الظن أن عقل الطفل حاصل، منذ البداية، على مقولات. فحيث أن الطفل على «علاقة ب» الآخر من حيث أن الآخر داخل فى تكوين الذات فالعلاقة مقولة تأتى فى مقدمة المقولات. وحيث أن العلاقة ليست حسية فهى اذن مجردة. وبفضل هذه المقولة يفهم الطفل الجمل قبل الكلمات والكلمات قبل المقاطع والمقاطع قبل الحروف. وبفضل هذه العلاقة يعى الطفل أن اللغة مؤثرة فى احداث تغيير فى سلوك الآخر. ولولا الوعى بهذا التأثير لما رغب الطفل فى تعلم اللغة. ودليلنا على ذلك الأطفال التى تضل الطريق فتجد نفسها فى الغابة مع الحيوانات فلاتتكلم مهما أمضت من سنوات لأنْ الغابة تخلو من اللغة. فالحيوانات تتعامل مع بعضها البعض بلا لغة منطوقة.

ولهذا أنا لاأتفق مع بياچيه فى قوله بأن العمليات العقلية المجردة الممهدة لدخول الطفل فى عالم الكبار تبدأ فى سن السابعة.فالطفل ، منذ البداية ، يواجه عالماً مكوناً من محسوسات يتعامل معه استناداً إلى مقولتين ليست محسوستين وهما العلاقة والتجريد فتنشأ عندالطفل علاقة بين عالمين أحدهما جوانى مجرد والآخر برانى محسوس، ويرى الأشياء على نحو مغاير لماتراه فتعتريه الدهشة. والدهشة مولدّة للسؤال عن «لماذا» أى عن العلة. وتبدأ المقولتان فى التحرك على أرضية الدهشة والعلة فينتج الطفل المعرفة. وانتاج المعرفة ابداع. وإذا كان انتاج المعرفة ابداع فالمعرفة متطورة ولاتقف عند حد. ولهذا أنا لا أتفق مع قول أفلاطون «إننا فى العلم نبحث من أجل معرفة ما هو موجود أبديا وليس معرفة ما هو موجود فى لحظة ثم يتلاشى، ومن ثم نتفق على أن الهندسة هى معرفة ما هو موجود أبديا. واذا كان ذلك كذلك،أيها الصديق العزيز، فالهندسة ينبغى أن تجذب العقل نحو الحقيقة» (٦٢).ومعنى هذا أن المعرفة تدخل فى علاقة جوهرية مع الحقيقة.

والسؤال اذن:

هل هذه العلاقة مشروعة

نجيب بسؤال:

ماالحقيقة؟

ثمة نظريات ثلاث:

أولا: نظرية «الحقيقة صورة» أى الحقيقة صورة طبق الأصل. عبّر عنها الفلاسفة المسلمون فى قولهم: «الحقيقة هى مطابقة ما فى الأعيان لما

هو فى الأذهان». وعبّر عنها المسيحيون وعلى الأخص توما الأكوينى فى قوله «الحقيقة هى المساواة بين العقل والأشياء بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن ما هو موجود موجود، وأن ما ليس موجوداً فهو ليس موجوداً ». بيد أن هذا التعريف للحقيقة عسير المنال لأنه يفترض مقدماً أننا نعرف الأشياء بمعزل عن عقلنا، ثم نقارن بعد ذلك بين الأصل والصورة. والعُسر هنا مردود إلى أنه من المحال معرفة الأشياء كما هى فى ذاتها بمعزل عن تأثير العقل فى حالة معرفته هذه الأشياء.

ثانيا: نظرية «الحقيقة قانونا». وقد عبّر عنها ديكارت فى قوله بأن «سلاسل التفكير الطويلة التى اعتاد علماء الهندسة أن يستخدموها فى التدليل على أصعب ما يفرضونه خيلت إلىّ أن جميع الأشياء التى تقع فى علم الناس إنما تتتابع فيما بينها على هذا النمط، وأن الانسان اذا كفّ عن أن يتقبل الباطل على أنه حق واحتفظ دائما بالنظام الواجب لاستنتاج بعضها من بعض لايجد منها قصياً لا يستطيع الوصول إليه ولاخفياً لا يمكن الوقوف عليه»(٦٣) . ومعنى ذلك أن الحقيقة فى داخل فكرنا، ولاتُعرف إلا بتلازمها المنطقى استناداً إلى قوانين العقل. بيد أن قوانين العقل متباينة بين فيلسوف وآخر. فقانون عدم التناقض عند أرسطو ونقيضه، أى قانون التناقض، عند هيجل، وقانون العلية الذى يفضى إلى الحتمية مشكوك فيه عند الغزالى من متكلمى المسلمين، وعند هيوم من فلاسفة الغرب على الرغم من تباين الغاية من هذا الشك. يقول الغزالى «الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ولا ذاك هذا، ولا

اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر، ولانفيه متضمن لنفى الآخر. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الريّ والشرب، والشبع والأكل،والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، واسهال البطن واستعمال المسهل»[٦٤]. ويقول هيوم قولا مشابها لما يقوله الغزالى. ففى رأيه أن علاقة العلية خالية من الضرورة. ومايزعم لها من ضرورة ناشىء من أن العادة تجعل العقل غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ماتصور السابق.ومن ثم يخلص هيوم إلى القول بأن علاقة العلية مجرد عادة عقلية[٦٥]. ومع ذلك فالغزالى وهيوم متباينان فى الغاية من الشك فى العلية. فهى عند الغزالى لتبرير المعجزة، ولكنها عند هيوم لدحض الدوجماطيقية.

ثالثا: نظرية «الحقيقة نجاحاً». وقد عبّرت عنها البرجماتية، وعبّر عنها على وجه التخصيص وليم چيمس فى نفيه لوجود حقيقة واحدة لأن الحقائق متعددة وذلك بسبب التباين فى تسمية ما هو ناجح. فما هو ناجح يقاس فى اطار العلاقات القائمة. ونحن نرى أن هذا المقياس مخالف للواقع. فالواقع متطور، ولهذا فالعلاقات القائمة ليست دائمة.وتاريخ العلم يشهدعلى ذلك. فعندأرسطو كانت العلاقة قائمة بين وزن الجسم وسرعته بمعنى أنه كلما كان وزن الجسم أثقل كانت حركته أسرع. أما عند جليليو فلا علاقة بين وزن الجسم وسرعته . فالسرعة واحدة أيا كان وزن الجسم متى أزلنا العوائق الخارجية.

وتأسيساً على هذه النظريات ونقائضها هل يمكن القول بأن ليس ثمة

حقيقة؟

يقول أرسطو فى كتابه «الميتافزيقا» إنه بسبب الدهشة يبدأ الناس فى التفلسف. التفلسف اذن وليد الدهشة. واذا كانت الدهشة تعنى الشك. فالتفلسف اذن وليد الشك.

وفى العصر اليونانى القديم اتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والعادات ذريعة للشك. ثم نشأت «المدرسة الشكية» ورائدها سكستوس امبيريكوس. فكرته المحورية أن لكل حجة حجة مضادة لها ومساوية لها فى القوة. والنتيجة امتناع الانسان عن أن يكون دوجماطيقيا[٦٦]. ثم يستطرد سكستوس قائلاً «اذا كانت الدوجما تعنى اقرار ماهو غير واضح فليس ثمة مذهب لأن المذهب، فى رأيه، يعنى الالتزام بمجموعة من الدوجمات المتسقة فيما بينها، وفيما بينها وبين الظواهر. واذا كانت الغاية من الشك سكينة النفس على حد تعبير سكستوس فان الدوجما، فى هذه الحالة، تقف ضد هذه السكينة[٦٧]. وهذا على غير القول الشائع بأن سكينة النفس ملازمة للدوجما.

الدوجما اذن، فى معناها الأولى، ضد الشك ومع الالتزام بمذهب. ثم تبلور معنى الدوجما فيما يسمى «علم العقيدة»: وهو فى المسيحية علم اللاهوت، وفى الاسلام علم الكلام. فأصبحت للدوجما سلطة تحكم على مَنْ يعارضها بالهرطقة أو الكفر.

وفى القرن العشرين ازداد الشك فى الدوجما بفضل نظرية الكوانتم التى نشأ عنها مبدأ اللاتعين لهيزنبرج. واللاتعين يعنى اللايقين، وبالتالى يعنى عدم مشروعية ملكية الحقيقة المطلقة. والنتيجة بزوغ اللادوجماطيقية

فى مواجهة الدوجماطيقية. وهذه النقلة الكيفية من الدوجماطيقية إلى اللادوجماطيقية من شأنها نفى المحرمات الثقافية. وقد واكب هذا النفى بزوغ ثلاث ظواهر. الكونية والكوكبية والاعتماد المتبادل. الكونية تعنى امكان تكوين رؤية علمية عن الكون استناداً إلى الثورةالعلمية والتكنولوچية. فقدأصبح من الممكن أن يرى الانسان الكون من خلال الكون وذلك بفضل غزو الفضاء. وكان من قبل ذلك يرى الكون من خلال الأرض. كما أصبح من الممكن أن يرى الانسان الأرض من خلال الكون فتبدو له وكأنها وحدة بلاتقسيمات. الأمر الذى يلزم منه الاعتماد المتبادل بين الشعوب والأمم. ولهذا فان التفكير التقليدى لم يعد صالحا لمواجهة هذه الظواهر. ومن هنا ضرورة الابداع للكشف عن حلول جديدة. واذا أضيف الابداع كبُعد رابع للأبعاد الثلاثة الأخرى وهى الكونية والكوكبية والاعتماد المتبادل كان لديناماأسميه «رباعية المستقبل».

وفى اطار هذه الرباعية ينبغى اعادة النظر فى العقل والحقيقة. فالرباعية تتأسس على احداث التغيير لأن الابداع بُعد أساسى. واذا كان العقل بحكم طبيعته مبدع فالرباعية متسقة بالضرورة مع العقل المبدع . واذا كان العقل المبدع فى تعريفى «هو القادر على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع» فالعلاقة اذن هى بين العقل والتغيير. وحيث أن الحقيقة، فى النظريات الثلاث السابقة ، تستلزم نوعاً من الثبات فليس ثمة علاقة بين العقل والحقيقة.

وتأسيساً على ذلك ينبغى اعادة النظر فى النسق التعليمى القائم. إذ

هو يدور على تلقين الحقيقة من جانب المعلم، وتذكر الحقيقة من جانب الطالب. وفى اطار هذه العلاقة نشأت اختبارات الذكاء، أى أن صياغة هذه الاختبارات تمت فى اطار ما هو حادث فى العملية التعليمية من تلقين وتذكر ابتداء من الفريد بينيه وهنرى بيرون فى فرنسا، ولويس ترمان فى أمريكا، وسيرل بيرت وايزنك فى انجلترا.

وتأسيساً على ذلك أيضا يمكن القول بأن النسق التعليمى القائم يستند إلى ثلاثية التلقين والتذكر والذكاء. وبالتالى يصبح من حقنا القول بأن هذا النسق ليس صالحاً للبقاء فى اطار رباعية المستقبل. واذا كانت هذه الرباعية لاتستقيم إلا بالابداع كان لزاماً علينا تأسيس نسق تعليمى جديد يقوم على الابداع وليس على الذكاء،وبالتالى لايقوم على التلقين والتذكر.

بيد أن هذا النسق التعليمى الجديد يستلزم جهداً جماعياً وكل ما يمكن أن أسهم به فى هذا التأسيس هو اثارة أربع اشكاليات.

ثمة اشكالية قائمة الآن بين انفجار المعرفة وانفجار السكان. فانفجار المعرفة نقلة كيفية بينما انفجار السكان نقلة كمية. وهنا يثار سؤالان:

ماذا نعلّم فى ضوء انفجار المعرفة؟

وكيف نعلم فى ضوء انفجار السكان؟

وهنا ثمة مفارقة وهى أننا نقول عن انفجار المعرفة إنه نقلة كيفية والسؤال عنه كمى،ونقول عن انفجار السكان إنه نقلة كمية والسؤال عنه كيفى.

وثمة اشكالية ثانية قائمة بين تداخل العلوم من جهة ووجود أقسام فى

كليات التربية لاتتجاوز تخصصها الدقيق.

وثمة اشكالية ثالثة تقوم فى القسمة الثنائية بين التربويين والأكاديميين. والنتيجة الحتمية من هذه القسمة أن التربويين ليسوا أكاديميين فهل معنى ذلك أن التربية ليست علما من العلوم الأكاديمية؟

تبقى الاشكالية الرابعة والأخيرة وهى أنه فى ضوء مبدأ اللاتعين ، أوبالأدق اللايقين، هل تظل العلاقة قائمة بين المعرفة والحقيقة؟

هذه هى الاشكاليات الأربع. وأعتقد أن رفع التناقض الكامن فيها يمكن أن يكون ارهاصاً لتأسيس النسق التعليمى الجديد. بيد أن هذا التأسيس الجديد ليس بالأمر الميسور ذلك أن البنية التعليمية متداخلة مع البنية الاجتماعية، والبنية الاجتماعية متداخلة مع نسق القيم، ونسق القيم مملوء بمحرمات ثقافية. ونخلص من ذلك إلى أن التأسيس الجديد يستلزم تغيير الثقافة. وتغيير الثقافة ليس ممكنا من غير رؤية مستقبلية

والسؤال اذن:

ماهى هذه الرؤية المستقبلية؟

هذا هو السؤال ، بل هو سؤال هذا الكتاب؟

(١) مراد وهبه (المحرر)، الابداع والتعليم العام، المركز القومى للبحوث التربوية، القاهرة، ١٩٩١، ص١١-٢٣

(2) Mona Abousenna (ed.) Creativity in English Teaching, CDELT, Cairo, 1991
Creativity Bulletin,1, 1992
Creativity Bulletin,2, 1993
Creativity Bulletin 3, 1994, CDELT,Cairo Seminar Papers on Creativity in Translation, CDELT,Cairo, 1992
Mourad Wahba, The History of Creativity in Egyptian Education, CDELT, Cairo, 1992
First Child Book on Creative Thinkers, CDELT, Cairo,1992
(3) Carveth Read, The Origin of man and his superstitions, Cambridge, 1920,pp.1-2
(4) Allen W. Seaby, Art in the life of mankind 1928, p 9.
(5) Ruth Benedict, Patterns of culture, Routledge,London, 1966, p.ix.
(6) Ralph Linton ,The Study of man, London,
D. Appleton Century, 1936,p.54
(7) Plato, Euthyphro, 2 - 3

(٨) تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٨،جـ٢، ص٤٣-٤٤

(٩) مراد وهبه، قصة الفلسفة، ط٣، دار العالم الثالث، القاهرة، ص٦٢ - ٦٦.

(١٠) المرجع السابق،ص٦٦

(11)Traité du monde, ou de la lumière.

(١٢) مراد وهبه، مدخل إلى التنوير،دار العالم الثالث، القاهرة، ١٩٩٤، ص٤٤-٤٥

(١٣) مراد وهبه، قصة الفلسفة، دار العالم الثالث، القاهرة، ص ٩٤ - ٩٥

(١٤) مراد وهبه، مدخل إلى التنوير، ص١٩٧ - ١٩٨

(15) E.B.Tylor, The Origins of culture, Harper& Brothers, New York, 1958,P.1

(16)Destutt de Tracy, Eléments d' idéolgie, 2 ed, Bruxelles, 1826, p.301.

(١٧) أصنام العقل، عند بيكون،أربعة أنواع.

(١)أصنام القبيلة «وهى ناشئة من طبيعة الانسان، وتدور على تصور فعل الطبيعة على مثال الفعل الانسانى فنتوهم أن لها غايات وعللاً غائية.

(٢)«أصناف الكهف» وهى ناشئة من الطبيعة الفردية لكل منا، إذ الفردية بمثابة الكهف الأفلاطونى منه ننظر إلى العالم، وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لوناً خاصا(٣).

(٣) «أصنام السوق» وهى ناشئة من الألفاظ التى تتكون طبقا للحاجات العملية والتصورات العامية فتسيطر على تصورنا للأشياء فتوضع ألفاظ لأشياء غير موجودة(٤)

(٤) «أصنام المسرح» وهى الآتية مما تتخذه النظريات القديمة من مقام ونفوذ

(18) Helvétius, De L' homme, Paris,1773,2.p.332.

(19) Cours de philosophie positive, Paris, I,p.23

(20) Bottomore &Rubel, Karl Marx: Selected writings in social philosophy, London, 1963, P.83

(21) Raymond Aron, L' opium des intellectuels, Gallimard, p.1960,p.43.

(22)Ibid.p.63

(23)Ibid.,p.72

(24)Daniel Bell, The Coming of post - industrial society, Penguin Books,1973,p.ix - xiii

(25) Alexandre King & Bertrand Schneider, the First

global revolution, Simon & Schuster, 1991,pp. 37-39.

(٢٦)هو ابن عم دارون وينتمى إلى تيار الداروينية الاجتماعية. وهو مؤسس علم تحسين الجنس البشرى eugenics بأساليب بيولوجية وذلك بالتحكم فى العوامل الوراثية ومنع الانجاب اذا اقتضى الأمر. له مؤلف مشهور عنوانه «العبقرية الموروثة» (١٨٦٩)

(27)British Journal of psychology, 1909

(28) Henri Piéron , Le development mental de l' intelligence, Alcan,1929

(29)Kirkpatrick, Journal of educational psychology,1912.

(30)Cyril Burt, The Subnormal mind, Oxford Univ. Press, 1977.

(31)Atlantic Monthly, Spring,1971

(32) Arthur Jensen, How much can we boost of I.Q. and scholastic achievement,Harvard Educational Review,39, 1969, p.8.

(33) Leon Kamin, The Science and politics of IQ, John Wiley &Sons, NewYork, 1974

(34)Guilford, T.P. The nature of human intelligence, New York, Mcgraw.Hill,1967

(35)Guilford, Creativity; a quarter century of progress.In I.A.Taylor & J.W Getzels (Eds.,), perspectives in creativity (pp.37 - 59). Chicago, Aldine Publishing Co

(36) Taylor, I..A., The Nature of the creative process. In P.Smith(ed.) Creativity:An Examination of the creative process. pp.51 - 101, New York, Books for Libraries Press, 1959.

(37) Toynbee, A. (1964), Is America neglecting her creative minority? In C.W.Taylor (Ed.) Widening horizons in creativity: The proceedings of the fifth utah creativity research conference(pp.3 - 9)

(٣٨) ديوان حاتم الطائى، قطعة ٦٤ب ا، ض٢٦٢

(٣٩) أبو الهلال العسكرى، الفروق اللغوية، مكتبة القدسى،١٣٥٣،ص٢٢٣

(٤٠) لسان العرب، مادة كهن

(٤١) ديوان أوس بن حجر، قطعة ٢٦،ب٣

(٤٢) عيون الأخبار، ١٤٩/٢

(43) Kant, Critique de la raison pure, tome 2, trad. Barni, Flammarion,pp.17 - 43

(44) Heidegger, Being and Time, Scm Press, 1962,p.329.

(45)Lucretius, De natura rerum,London, 1924, Book.1,p.35,

(46) Clarke, Leibniz Correspondence, ed. Alexander, Manchester Univ. Press, 1956, 3rd paper, sec. 6.

(47) Heidegger, Qu' appelle - t -on penser?, P.N.F., 1959.p.147

(48)Bergson, Matière et mémoire, P.U.F.,p.164

(49)Galileo, Dialogue concerning the two chief world systems,California Univ. Press, 1962

(٥٠) مراد وهبه، المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة،ط ٣، ص٤٤

(51) Simonton, Genius, creativity and leadership, Harvard Univ.Press, 1984,P.31.

(52) Macleod Munro, The Psycho - Pathology of tuberculosis, Oxford Univ. Press, 1926, P57 - 69

(53) Hans Eysenck, The Roots of creativity: cognitive ability or personality trait?, in Roeper Review, May, 1983.

(54) P.M. Rattansi, Newton's alchemical studies, in A.G Debus (ed) Science,medicine, and society in the ren aissance,Heinemann,1972, vol. 2,p. 179

(55)Newton,Philosphia naturalis mathematica, (ed.) by A. Koyré and I.B. Cohen, Cambridge Univ. Press, 1972,vol. 2. p.762

(56) Lynn Thorndike, A History of magic and experimental science, Columbia Univ. Press, vol. viii, 1958, P. 603

(57) Richard Westfall,Newton and alchemy, in B . Vickers (ed.) Occult and scientific mentalities in the renais sance, Cambridge Univ. Press19722,P179

(58)Voltaire, Dictionnaire philosophique portatif suivi des lettres , Jouaust, 1812,t.II,p.238.

(59)Voltaire, Eléments de philosophie de Newton,dans les oeuvres complètes, t.xxv

(٦٠)يستخدم بياچيه هذا المصطلح الذى وضعه العالم السويسرى بلولرBleuler لوصف حللة المرضى بانفصام يشير إلى حالة الانطواء الذاتى التام الذى يكون عليه المولود الحديث.

(٦١) تقدير الأمور من وجهة نظر الذات وحدها وهو اتجاه قريب من الانطواء.

(62) Plato, The Republic, vii, 527.

(63) Discours de la méthode, 2me sec.

(٦٤) الغزالى، تهافت الفلاسفة، دار المعارف ، ١٩٨٧، مسألة١٧،ص٢٣٩

(65) Hume, A Treatise of human nature, Oxford, 1960

(66)Sextus Empiricus, Selections from the major writings, Avatar Book,U.S.A 1984, pp.35 - 37

(67) Ibid., p.35

الفهرس

رقم الإيداع ٢٢٣٩ / ٩٥

الترقيم الدولى I. S. B. N.

977 - 5222 - 17 - 6